This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

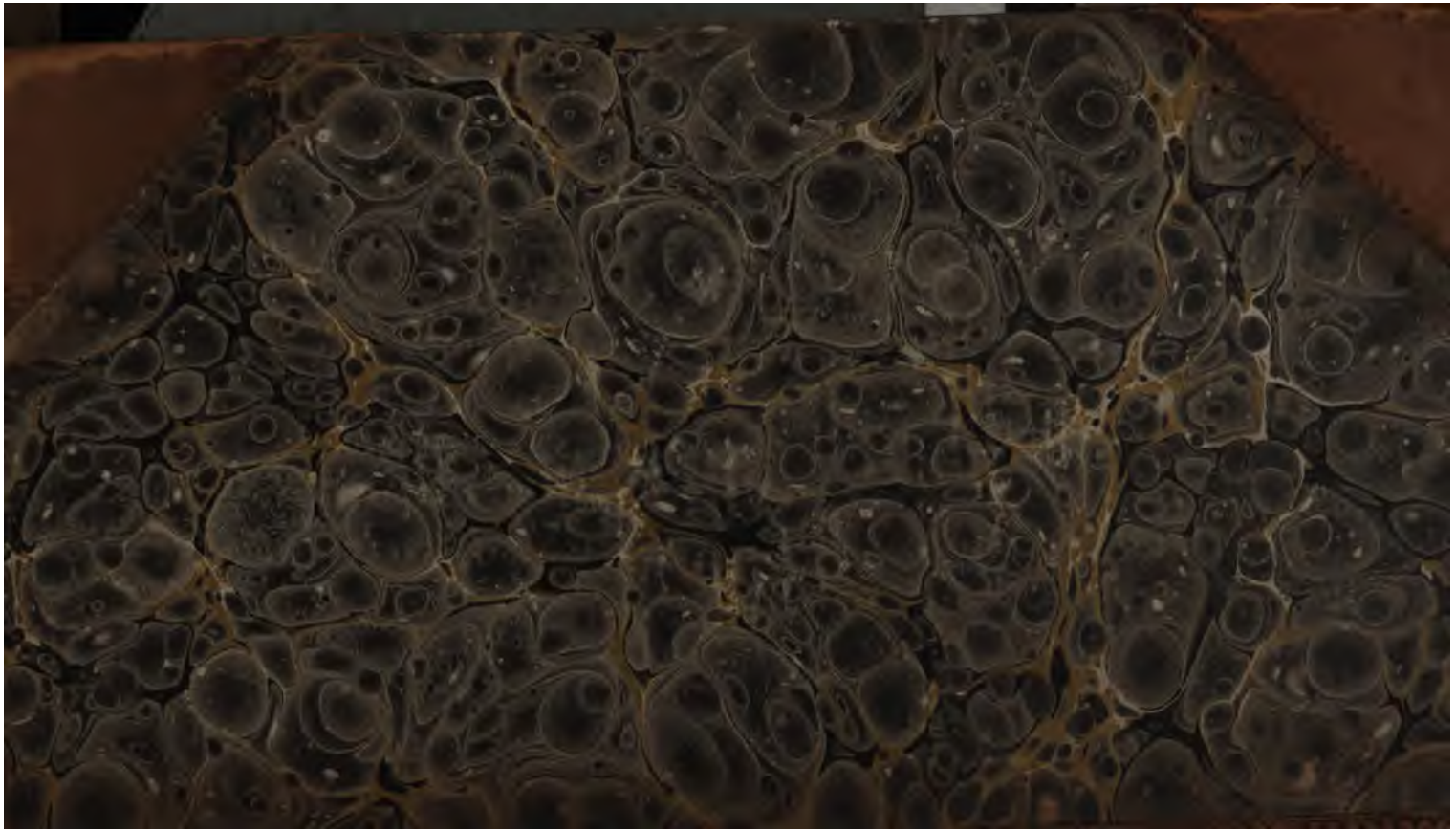
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

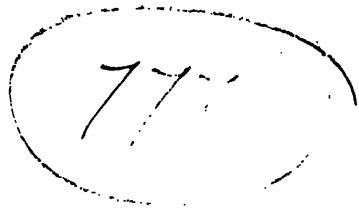
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`





Pr. 14198 c. 233
1866

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

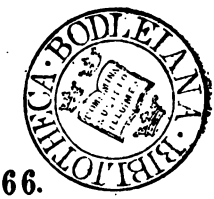
herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtundvierzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.



Tübingen, 1866.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtundvierzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1866.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur kirchlichen Geſchichte des XIV. Jahrhunderts.

Von Profeſſor Dr. Schwab
in Würzburg.

Guizot hat die Zeit des XIV. und XV. Jahrhunderts als eine Zeit ohne Charakter bezeichnet, wenn man ſie an ſich betrachte; ihre Bewegung laſſe keine beſtimmte Richtung, die alle Stände ergreifende Agitation kein Reſultat gewahren; man ſcheine ebenſo wenig fähig für den Fortſchritt wie für die Ruhe. Nehme man aber dieſe Periode als einen Uebergang aus dem Mittelalter in die neue Zeit, ſo zeige ſich Alles in einem andern Lichte; in den mehr im Geheimen thätigen Kräften finde ſich Einheit, nemlich das Hinſtreben auf eine geſicherte Ordnung, als Bedingung weiteren Fortſchrittes [1]). Dieſes iſt im Gan-

1) Guizot, histoire générale de la civilisation en Europe. Paris 1840. p. 235.

zen richtig; aber auch für sich betrachtet ist der Charakter des XIV. Jahrhunderts gar nicht zu verkennen: es ist dieses der Kampf und Widerstand gerade gegen jene Institution, an welcher das mittelalterliche Leben seinen Grund- und Schlußstein gefunden hatte, die Kirche und Staat umfassende Gewalt des Papstes. Und in eigenthümlicher Weise sind es nicht etwa nur die Laien, welche an den bestehenden Verhältnissen rütteln, sondern in weit schärferer und nachhaltigerer Weise geschieht dies aus der Mitte des Clerus selbst, wenn auch zunächst nur im vermeinten eignen Interesse. Wohl geht das Ringen zunächst dahin, der weltlichen Gewalt, dem Staate, eine selbstständige Stellung zu gewinnen; aber man begnügt sich nicht damit, sondern zieht die Grundlagen der kirchlichen Gewalt selbst in den Kreis der Untersuchung und zwar, wie bei Marsilius v. Padua, und später in der Zeit des Schisma in einer für den Fortbestand der kirchlichen Verfassung sehr bedenklichen Weise. Eine vollständige, den gesammten Verlauf und die nächsten Folgen des Kampfes anschaulich machende Darstellung ist, abgesehen von der Ungunst, mit welcher das XIV. Jahrhundert von der kirchlichen Geschichtschreibung beinahe durchgehends ist behandelt worden, schon dadurch erschwert, daß die Quellen nicht vollständig geboten, oder wenn auch zugängig, viel zu wenig kritisch bearbeitet sind; namentlich ist dieses der Fall bezüglich der anonymen und pseudonymen Litteratur dieser Zeit. Auch hier ist an einen Abschluß der kirchengeschichtlichen Forschung noch lange nicht zu denken. Einen schlagenden Beleg dafür bietet die Geschichte des Zerwürfnisses zwischen Bonifaz VIII und Philipp dem Schönen, womit das XIV. Jahrhundert sich eröffnet.

Einzelne Stimmen ausgenommen hat eine auffallende Uebereinstimmung in der Verurtheilung dieses „letzten der Päpste" (wie Hase Bonifaz nannte) geherrscht; Tosti schrieb nach dem Vorgange von Rubeus und Wiseмann eine Vertheidigung, die es vor Allem darin versah, daß sie in ihrem Urtheile mehr durch das über wahrgenommenes Unrecht empörte Gefühl als durch die Ergebnisse einer sorgfältig geführten Forschung sich leiten ließ. Sie rief deshalb mehrfache Entgegnung hervor, die endlich in der Schrift Drumans „Geschichte Bonifazius des Achten [1]) sich einen historisch-kritischen Ausdruck zu geben bemüht war. Allein auch Druman kam über die Grundzüge der herkömmlichen Auffassung nicht hinaus und so sorgfältig er auch das vorhandne gedruckte Material zu verwerthen strebte, so hat bisweilen ihm doch seine unvollkommne Kenntniß der kirchlichen Rechtsverhältnisse des Mittelalters die objektive Auffassung der Sache getrübt. Dagegen ist in der neuesten Zeit in Frankreich durch Auffindung und Benützung neuer Quellenbelege ein den bisherigen Standpunkt in Beurtheilung dieses Conflictes erweiternder und berichtigender Aufschluß gegeben worden, der durch die ausgezeichnete Arbeit von Boutaric über die Regierung Philipp des Schönen [2]) Jedem zugängig gemacht ist. Bereits 1847 hatte nämlich M. Wailly auf die publicistische Thätigkeit des bisher keiner Beachtung gewürdigten Pierre Dubois, k. Advocaten zu Coutances unter Philipp d. Sch. aufmerksam gemacht, und mehre

1) Königsberg 1852. 2 Theile.

2) La France sous Philippe le Bel. Étude sur les institutions politiques et administratives du moyen-âge, par Edgard Boutaric, archiviste aux archives de l'Empire. Ouvrage couronné par l'Institut. Paris 1861.

von Baluze und Du Puy anonym herausgegebene Aktenstücke als von Dubois stammend nachgewiesen [1]). Auf dieser Grundlage setzte Boutaric seine Forschungen fort und veröffentlichte 1862 eine Reihe von bisher ungedruckten Urkunden [2]), die sich auf die Regierung Philipp des Schönen und zwar sowohl auf die politischen als kirchlichen Tendenzen des Königs beziehen und bereits in der eben erwähnten Arbeit Boutaric's verwerthet waren. Verbindet man diese Aufschlüsse mit einer genauen Würdigung der bisher bekannten Quellen, so ergiebt sich bezüglich des Zerwürfnisses zwischen Bonifaz VIII. und Philipp d. Sch. und der Wirkungen derselben auf die nächsten Pontificate Folgendes:

Bei dem Regierungsantritte Bonifaz' VIII. herrschte zwischen ihm und Philipp IV. ein vollkommnes Einverständniß. Einer spätern Aeußerung zufolge war er als Cardinal so sehr für Frankreich eingenommen, daß er darüber von seinen Collegen sich habe Vorwürfe zugezogen. Erst die Schritte, die er im Interesse jenes Unternehmens that, an dessen Gelingen die Päpste seit 200 Jahren ohne dauernden Erfolg gearbeitet, die Besitznahme Palästina's durch das Abendland, brachte Bonifaz in ein etwas gespanntes Verhältniß zu dem Könige. Dieses Unternehmen hatte nemlich ein Haupthinderniß an den Streitigkeiten und Kriegen der abendländischen Fürsten gegen einander. Bereits Nicolaus IV. hatte deshalb einen erfolglosen Ver-

1) Memoires de l'Institut national de France. Academie des Inscriptions et belles lettres. Tme. XVIII. p. 435 — 494.

2) Notices et Extraits des Manuscrites de la bibliothèque imperiale et autres bibliothèques. Tm. XX. p. 83 — 237.

ſuch gemacht, den Ausbruch der Feindſeligkeiten zwiſchen England und Frankreich niederzuhalten; Bonifaz bot gleichfalls ſeine Vermittlung an und erneuerte den geſchloſſenen Waffenſtillſtand, als er zu Ende ging, auf eigne Autorität. Die Cardinäle von Albano und Präneſte ſollten König Philipp darüber inſtruiren. Dieſer aber nahm die Vermittlung des Papſtes nur in deſſen Eigenſchaft als Privatperſon, nicht als Papſt an, und auch da nur nach vorher abgegebner Erklärung, daß er im Weltlichen ſeiner Regierung ſich Niemanden unterworfen erachte, ſondern alles dahin gehörige ausſchließend ihm allein zuſtehe; was aber das Geiſtliche betreffe, ſei er nach dem Beiſpiele ſeiner Vorfahren bereit, die Weiſungen des hl. Stuhles in demüthigem Gehorſame hinzunehmen[1]). Bonifaz gab ihm auch wirklich die Zuſicherung [2]), daß er ſeinen ſchiedsrichterlichen Spruch auf Nichts weiter, als eben der Compromiß beſage, ohne ſpecielle Genehmigung des Königs ausdehnen werde. Dieſer Widerwille des Königs, den Papſt als Schiedsrichter in ſeinen Streitigkeiten mit andern Mächten anzuerkennen, hätten für Bonifaz ein Wink ſein müſſen, welcher Umſicht und Schonung es dieſem auf ſeine Herrſcher-Rechte eiferſüchtigen Fürſten gegenüber bedürfe, um in einem friedlichen Verhältniſſe mit ihm zu bleiben. Aber leider waren bereits Schritte geſchehen, welche dieſen Widerwillen des Königs erklärlich machen. 1296 waren bei dem römiſchen Stuhle von Seite des franzöſiſchen Clerus Beſchwerden erhoben worden über die drückenden Steuern und ſonſtigen Verwaltungsmaßregeln des Königs; da ähnliche Klagen auch

1) Dupuy, Preuv. p. 27.
2) Schreiben v. 13. Juli 1298 bei Dupuy p. 41.

aus England kamen, erließ Bonifaz die bekannte Bulle „Clericis laicos“, welche den Bann über jene Fürsten aussprach, welche ohne Genehmigung des römischen Stuhles den Clerus besteuern, sowie über jene Cleriker, welche diese Steuer zahlen, eine Bestimmung, die weniger eine Neuerung, als eben nur eine Schärfung der Maßregel Innocenz' III. enthielt [1]). Nach der herkömmlichen Ansicht [2]) soll nun der König dieser Bulle jene Verordnung vom 18. August 1296 entgegengestellt haben, wornach die Ausfuhr von Gold, Silber u. A. aus dem Königreiche verboten wurde. Allein, wie Boutaric meint, ist diese Voraussetzung irrig; denn diese Verordnung sei noch vor (?) dem Bekanntwerden der Bulle in Frankreich erschienen und nicht gegen den Papst, sondern gegen England und Flandern gerichtet gewesen, mit welchen Ländern sich der König im Kriege befand. Aehnliche Verordnungen kommen später noch wiederholt unter Philipp IV. vor. Bonifaz, der im Zweifel war, ob die Verordnung des Königs sich auch auf den Geldverkehr mit Rom beziehe, verlangte darüber eine Erklärung in der Bulle „Ineffabilis amor“ [3]) und als sei er in der Bulle „Clericis laicos“ zu weit gegangen, gab er ihr durch wiederholte Erlasse eine Deutung, die der Sache alles Gehässige benahm. Aber der König und seine Rathgeber fanden in der Bulle „Ineffabilis“ mehrfachen Anstoß. Gleich im Eingange hatte der Papst ausgesprochen, daß nach der Anordnung Christi die Kirche frei über die Gläu-

1) Concil. Later. IV. c. 46 (c. 7 X de immunit. eccles.)

2) z. B. Gieseler K.-G. B. II. Abth. 2. p. 191. Druman l. c. I, 173. 74.

3) Dupuy, Preuv. p. 10—19.

bigen herrſchen [1]), Alle ſie als allgemeine Mutter und Herrin ehren ſollten. Keiner dürfe hoffen ungeſtraft an ihrer Freiheit ſich vergreifen zu können [2]); wenn der König etwa in ſeinem Ausfuhrverbote auch die Kirche einbegriffen haben wolle, ſo ſei dies nicht nur unüberlegt, ſondern unſinnig (insanum), da weltliche Fürſten über das Geiſtliche keine Gewalt hätten und er ſich damit den Bann zugezogen habe. Seine Stellung lege ihm auf wie ſeine Liebe zu dem König, ihm heilſamen Rath zu ertheilen und ihn von dem Abwege zurückzurufen, auf den ihn, wie man glaube, ſchlechter Rath geführt habe. Der König möge bedenken, wie wenig er bei der Unzufriedenheit ſeiner Unterthanen ſeinen Feinden Stand halten könne, wenn die Kirche und der Papſt ihre ſchützende Hand von ihm zögen. Der deutſche König, wie der König von England ſeien mit Beſchwerden gegen ihn aufgetreten, weil er und ſeine Vorfahren von beiden Reichen ſich Gebietstheile angeeignet, und zwar wie beide behaupten, widerrechtlich, eben darum ſtehe dem Papſte hierin Urtheil und Entſcheidung zu [3]). — Auch mit dieſem Anſpruche, die Streitigkeiten der Fürſten ratione peccati vor ſeinen Richterſtuhl ziehen zu dürfen, ſtand Bonifaz auf dem Standpunkte Innocenz III. [4]). Allein Philipp, ſchon verletzt durch die zum Theile ſcharfe Sprache des Papſtes, wollte im

1) „Voluit peramabilem sponsam ejus libero fidelibus populis praeesse dominio.“

2) „Quis ecclesiasticae libertatis infractor contra Deum et Dominum, cujusvis defensionis clypeo protegatur, ut supernae virtutis malleo confringi et redigi nequeat in pulverem. . . . ?“

3) „Dumque in eos super iis ipsi peccare te asserunt, de hoc judicium ad sedem eandem non est dubium pertinere.“

4) c. 13. X. de judiciis. (l. II. t. 1).

Gebiete des Weltlichen, und dahin gehörten doch die in der Bulle erwähnten Beschwerden der Könige, sich seine Rechte ungeschmälert erhalten; deßhalb der oben erwähnte Protest, auch nachdem er sich dazu verstanden, den Papst als Privatmann als Schiedsrichter anzuerkennen. Dupuy theilt ein Aktenstück mit, das als Antwort auf diese Bulle an Bonifaz gesandt worden wäre [1]); allein so interessant auch in gewisser Hinsicht diese „Antwort" ist, indem hier der von Bonifaz so stark betonte Begriff der kirchlichen Freiheit mit juridischer Schärfe untersucht und nach Abstreifung alles Weltlichen auf das sittlich religiöse Element beschränkt wird, so scheint doch, wie die Untersuchungen Boutaric's zeigen, dieses Schriftstück nur Entwurf zu sein [2]), und ist niemals nach Rom abgegangen.

Im Jahre 1297 wiederholte sich das Ausfuhrverbot des Königs und das Befremden des Papstes darüber, der dann in Folge der Schreiben der französischen Bischöfe, die für den König die Gewährung des Zehnten nachsuchten, sich sehr entgegenkommend bewies und in zwei Bullen dem Könige nicht blos die Befugniß zuerkannte, in dringenden Fällen auch ohne specielle Genehmigung des Papstes dem Clerus Auflagen zu machen, sondern auch die Erklärung gab, daß der hl. Stuhl niemals die Absicht gehabt, den Rechten, Freiheiten und Gewohnheiten des französischen Reichs, des Königs und der Barone zu nahe zu treten,

1) l. c. p. 21. Auch wiederholt bei Gieseler, l. c. p. 192. Druman l. c. 177 u. A.

2) Der Titel, den das vorhandne einzige Exemplar dieser Antwort (bibl. imp. cart. 170) führt, lautet: Pulcherrimae responsiones factae pro rege ad bullam precedentem (ineffab.) et ad puncta aliqua in ea contenta et est totum notabilissimum *licet non sit opus perfectum*. Bout. p. 97.

vielmehr, wie ſich Bonifaz in einem Schreiben an die Biſchöfe der Provinz Rheims äußerte, ſei er bereit zum Schutze Frankreichs auch die Güter der römiſchen Kirche hinzugeben. Boutaric findet den Grund dieſer Nachgiebigkeit in dem damals begonnenen Kampfe des Papſtes gegen die Colonna, der ohne ein friedliches Verhältniß mit Frankreich nicht durchführbar geweſen; möglich; aber es kann auch den Papſt die Rückſicht beſtimmt haben, den König dadurch für die Annahme des bevorſtehenden ſchiedsrichterlichen Spruches geneigter zu machen; vielleicht hat beides zuſammen gewirkt. Der Spruch erfolgte den 27. Juni 1298; er war nicht, wie namentlich franzöſiſche Schriftſteller behauptet haben, dem Intereſſe des Königs zu nahe tretend, ſondern vielmehr daſſelbe begünſtigend. Nur daß Bonifaz den ihm als Privatperſon überlaßnen Spruch als Papſt beſtättigte, und für den gegen den Vertrag handelnden Theil kirchliche Cenſuren feſtſetzte, konnte als ein Ueberſchreiten der ihm gegebnen Befugniſſe betrachtet werden. Kleine Reibungen abgerechnet, blieb daher das Verhältniß zwiſchen Bonifaz und Philipp zunächſt ein friedliches. Die außerordentliche Theilnahme, welche die abendländiſche Chriſtenheit für das Jubiläum 1300 zeigte, ſteigerte das ohnehin hohe Selbſtgefühl des Papſtes noch mehr, wie er dies auch äußerlich in ſeiner Erſcheinung — er bediente ſich neben den päpſtlichen Inſignien auch der kaiſerlichen — zu erkennen gab. In einer im Januar 1300 in Gegenwart des Papſtes zu St. Johann im Laterαn gehaltnen Rede erklärte der Cardinal von Aquasparta den Statthalter Chriſti als Souverain im Geiſtlichen und Weltlichen und bezeichnete es als eine Pflicht der Kirche, jene mit dem weltlichen und geiſtlichen Schwerte

zu bekämpfen, welche dieſer vereinigten Autorität ſich widerſetzen würden [1]). Eine Mißſtimmung brachte in Rom die Kunde von dem zwiſchen Philipp und dem römiſchen Könige Albrecht geſchloſſenen Bündniß hervor; die Nachricht von einer Auflöſung desſelben erfüllte Bonifaz mit Freude und er faßte den Plan einer perſönlichen Zuſammenkunft mit den Königen von England und Frankreich, an deſſen Ausführung er ſich aber durch Alter und Kränklichkeit behindert ſah [2]). Da die Beſchwerden gegen Philipp über Verletzung und Beſchränkung kirchlicher Rechte in Frankreich ſich mehrten, erfolgten zunächſt ſtrenge Verweiſe Seitens des Papſtes, und dann die in jeder Beziehung verfehlte Sendung des Biſchofs von Pamiers an den franzöſiſchen Hof. Das Verfahren gegen den Biſchof, deſſen eigentliches Vergehen doch nur der Haß des Königs war, den er ſich durch rückſichtsloſe Aeußerungen über ihn zugezogen [3]), war eine Verletzung der beſtehenden kirchlichen Geſetze; deßhalb, da dem Verlangen des Papſtes nicht gleich Genüge geſchah, ſuſpendirte er die von ihm oder ſeinen Vorfahren der Krone Frankreichs gegebnen Privilegien, und berief auf den 1. November 1302 die franzöſiſchen Prälaten, Doctoren, Aebte und Ordensvorſtände zu einem Concil nach Rom, um Beſtimmungen darüber zu treffen (dirigere et statuere, procedere, facere et ordinare), was zur Ehre Gottes und des apoſtoliſchen Stuhles, zur Wahrung des

1) Boutaric p. 102.

2) Das Schreiben an K. Philipp in Notices et Extr. Tm. XX. p. 129.

3) Die Originalacten des Prozeſſes gegen den Biſchof, von denen Dupuy nur einen Theil veröffentlicht hat, finden ſich in Tresor des chartes. I. 336. n. 1—22. cf. Boutaric p. 103.

katholischen Glaubens, der kirchlichen Freiheit, zur Reform des Königs und Reiches, zur Verbesserung aller Mißstände und zu einer guten Regierung des Reiches dienlich scheine. In dem Schreiben „Ausculta fili“ gab er dem Könige in nachdrücklicher Weise die Superiorität des römischen Stuhles auch über Könige zu bedenken und verlangte in der Bulle „Secundum divina“, daß der König den Bischof von Pamiers in Freiheit setze und nach Rom ziehen lasse. Philipp verwies den Bischof mit dem Gesandten, der das Schreiben Ausculta überbracht, aus Frankreich und berief die Stände des Reichs auf den 8. April 1302 nach Paris [1]). Der Kanzler Pierre Flote trat vor den Ständen als Ankläger des Papstes auf. Das ächte Schreiben „Ausculta fili“ wurde nicht verlesen; dafür hatte man ein andres kürzeres: „Deum time“ in Umlauf gesetzt, in welchem die Unterwürfigkeit des Königes unter den Papst im Geistlichen und Weltlichen stark betont war. Ungeachtet schon durch die Erklärung des Papstes und der Cardinäle auf die Unächtheit dieses Elaborates hingewiesen war, hat man dennoch bis in die neueste Zeit die Aechtheit desselben, sowie der darauf bezüglichen Antwort »Sciat maxima tua fatuitas« zu vertreten gesucht. Gieseler [2]) glaubt dieses thun zu müssen, weil schon der gleichzeitige Tractat des Aegidius Colonna de utraque potestate (in Goldast Monarch. II. 96 sq.) und die Supplication du Pueuble de France au Roy sich darauf beziehen, und nicht abzusehen sei, warum ein solcher Betrug gewagt oder nicht gerügt worden! Allein der Tractat des Aegid. Colonna ist

1) Boutaric p. 23.
2) l. c. p. 204.

unächt [1]) und ebenso ist die angeblich den Ständen 1302 vorgelegte Supplication nur eines der Pamphlete des Pierre Dubois, ausgearbeitet nach einem bereits 1300 dem Könige eingereichten lateinischen Schriftchen. Die Frage aber, warum der Betrug gewagt oder nicht gerügt worden, ist durch den Sachbestand so vollkommen erlediget, daß es beinahe unbegreiflich erscheint, wie ein so gerühmter K. Historiker sie nur stellen konnte. Druman hat [2]) die Unechtheit des »Deum time« anerkannt, hält aber sonderbarer Weise die Antwort darauf »Sciat m. t. f.« für ächt. Allein sie ist gleichfalls wie die Supplicatio nur ein Pamphlet des Pierre Dubois, wie Wailly schon 1847 mitgetheilt hat. Selbst die Rede, die Bonifaz in Gegenwart der Abgeordneten des französischen Clerus im Consistorium gehalten hat [3]), soll nach Boutaric [4]) unächt sein, da die über das Einkommen der französischen Krone gemachten Angaben unrichtig, einzelne Aeußerungen den Verhältnissen nicht entsprechend seien, und sie sich überhaupt erst in Handschriften des XV. Jahrhunderts finde. Allein diese Gründe scheinen mir noch nicht hinreichend, um die Aechtheit dieses Aktenstückes in Frage zu stellen: denn sichere, bestimmte Angaben über das jährliche Einkommen der französischen Krone sind vor Philipp d. Sch. überhaupt sehr dürftig vorhanden, und eine ganz genaue Berechnung erwartet in diesem Zusammenhange, wie ihn die Rede des Papstes bietet, Niemand; die Hauptsache, die

1) Vgl. Krauß, in der österreich. theolog. Vierteljahrschrift. 1. Heft. Wien 1862.

2) l. c. p. 113.

3) Dupuy Preuv. p. 77.

4) l. c. 113.

Mehrung der Einkünfte der Krone durch die Begünſtigung der Kirche, iſt ganz unwiderleglich, man darf ja nur an den großen Erwerb denken, den die franzöſiſche Krone in Folge der Albigenſer Kriege im Süden machte, und an die ſo häufige Erhebung des kirchlichen Zehnten, welche die Päpſte der Krone bewilligten: daß einzelne ungemeſſene Aeußerungen des Papſtes vorkommen, wäre nur dann von Belang, wenn ſich in den ächten Reden und Schreiben des Papſtes nichts Derartiges fände, dies iſt aber leider nicht der Fall; daß ſich die Rede erſt in Handſchriften des XV. Jahrhunderts findet, fällt allerdings ſchwer ins Gewicht zu Gunſten der Annahme der Unächtheit, dagegen aber wird es wieder äußerſt ſchwer werden, in der ſpätern Geſchichte Frankreichs ein Motiv für die Compoſition dieſer Rede zu finden, die ihrem Inhalte nach ja nur aus der Zeit Philipp des Schönen verſtändlich iſt: warum ſollte es denn unmöglich ſein, daß die noch vorhandenen Handſchriften eben nur Abſchriften einer früheren, verloren gegangnen Aufzeichnung ſeien? Indeſſen durch alle dieſe Bedenken wird das Gewicht des Umſtandes, daß nur ſpätere Aufzeichnungen vorhanden ſind, nicht ganz gehoben, ſo daß die Aechtheit der Rede wenigſtens als zweifelhaft wird zu betrachten ſein.

Die Niederlage der franzöſiſchen Armee bei Courtray gab dem Papſte neuen Muth; allein Philipp war dadurch nicht entmuthiget worden; er ſchickte den Biſchof von Aurerre nach Rom, um alle früher dem Papſt bezüglich der engliſch-flandriſchen Angelegenheit gegebenen Vollmachten zu widerrufen und wies ihn an, ſich in dringenden Fällen mit den Geſandten und Procuratoren des Königs, dem Grafen v. Porcien, den Rittern Harcourt und Jean

Mouchet insgeheim zu benehmen [1]). Daß der König jetzt schon, wie Boutaric vermuthet, an Gewaltthätigkeiten gegen den Papst gedacht, wäre bei der Lage der Dinge nicht unmöglich; wenigstens war es Mouchet's Schloß, Staggia, wo mit Nogaret, Sciarra Colonna und Rinaldo de Supino der Plan zu dem spätern Unternehmen gegen Bonifaz in Anagni entworfen wurde.

Während dessen war bereits die römische Synode eröffnet; viele französische Prälaten hatten sich ungeachtet des Verbotes des Königs, der nun ihre Güter in Beschlag nehmen ließ, dahin begeben. Die Synode sprach sich über die beiden Schwerter in der Hand der Kirche aus und die Bulle »Unam Sanctam« erklärte die Unterordnung unter den Papst für Alle als zum Heile nothwendig. Der König berieth sich inzwischen mit Prälaten und Baronen über die zu ergreifenden Maßregeln; am 17. und 20. Januar 1303 fanden zu diesem Zwecke Versammlungen statt; im Februar erschien nochmals ein päpstlicher Legate, der Cardinal von St. Marcellin, um dem Könige die Beschwerden des römischen Stuhles und damit die Bedingungen der Aussöhnung mitzutheilen. Der König ließ sich in der Antwort an den Papst auf gemäßigte Weise aus; er wünsche mit dem Papste die Einheit nach dem Beispiele seiner Vorfahren zu erhalten, dieser möge dagegen von allen Eingriffen in die Rechte und Privilegien Frankreichs abstehen. Die Herzoge von Burgund und Bretagne sollten vermitteln. Aber frühere Vermittlungsversuche waren schon gescheitert, weil

1) Das Schreiben des Königs Notic. et Extr. T. XX. p. 145 „Ut suspectum (den Papst) recusamus eundem nostrumque sibi de procedendo in compromissi predicti negotio expresse denegamus assensum . . .“

der König erſt Rücknahme der ergriffnen Maßregeln, namentlich Nicht-Abhaltung der römiſchen Synode, der Papſt zuvor aber Genugthuung wollte [1]).

Noch in ſeinen Schreiben an den Bruder des Königs, Carl v. Valois wie an den Biſchof von Aurerre und an ſeinen Legaten, den Cardinal von St. Marcellin (vom 13. April 1303) beſtand Bonifaz auf Genugthuung und erklärte den König für den Fall beharrlicher Verweigerung für excommunicirt [2]). Inzwiſchen waren in einer dritten am 12. März im Louvre gehaltenen Verſammlung von Prälaten und Baronen in Gegenwart des Königs die bekannten Anklagen Nogaret's gegen den Papſt erfolgt, und dieſer ſelbſt that einen Schritt, wodurch der Bruch unheilbar wurde. Bonifaz hatte ſich, um doch einen äußern Rückhalt zu haben, mit König Albrecht in Deutſchland verſtändiget, ihn aufgefordert, die Rechte des Reiches zu ſchützen und zu wahren und ihm dabei ſeinen Beiſtand

1) „Numquid, ſchrieb 5. September 1302 der Cardinal Matthieu an den Herzog von Burgund, Christi Vicarius Dominus noster summus Pontifex exprobratus a rege, injuriatus et inhonoratus — debet regi quae petivistis concedere vel offerre in statu in quo est, nec disponenti se ad gratiam neque poenitenti de commissis, nec injurias nec offensas revocanti nec satisfactionem aut oblationem satisfaciendi aliquam offerenti? Si Dominus talia faceret rege non disposito posset haberi in opprobrium et derisum et redderentur contemptibiles justitiae ejus viae. Praeterea Dominus ipsi regi ut non excommunicato scriberet, cum excommunicatus existat; concederetne (que) gratias homini sic ligato publice. Hoc facere non clementiae sed insaniae potius esset adscribi....“ Dupuy l. c. p. 81.

2) Dupuy l. c p. 98: „Ipsum regem sic ligatum a communione fidelium et Sacramentorum perceptione nunciamus exclusum et per te vel alium seu alios praecipimus nunciari. Nam cui Pontifex Rom. Vicarius Jesu Christi non communicat, nullus communicare debet aut ei Sacramenta ecclesiae ministrare.“

gegen wen immer (contra quemcunque de mundo) verheißen. Viele Hiſtoriker, zuletzt ſogar noch Druman (l. c. II, 107) haben auf Grundlage der Mittheilung italieniſcher Chroniſten, Villani voran, die Behauptung feſtgehalten, Bonifaz habe Albrecht ſogar das franzöſiſche Reich als eröffnetes päpſtliches Lehen, deſſen Beſitz Philipp durch Ungehorſam gegen den Lehensherrn verwirkt, gegeben. Allein dieſe Mittheilung iſt aus der Luft gegriffen. Das Thatſächliche iſt vielmehr dieſes.

In einem Schreiben vom 31. Mai 1303, gerichtet an die Kirchen und Communen derjenigen Provinzen des linken Rheinufers und der Rhone, die früher zum deutſchen Reiche gehörten, wie Lyon, Embrun, Beſançon, Aix, Arles, Vienne, Burgund, Lothringen, Dauphiné, Provence u. A., aber theilweiſe unabhängig geworden, und welche Philipp jetzt mit Frankreich dauernd zu verbinden beſtrebt war, entband der Papſt Alle von den eingegangenen Verpflichtungen, Eiden u. ſ. w., durch welche der römiſche König an der Regierung des geſammten Reiches behindert werde, da das prophetiſche Wort „löſe die Bande der Ungerechtigkeit" auch an den Papſt geſprochen ſei [1]); d. h. der Papſt löſte alle Verträge auf, durch welche der geſetzliche Verband dieſer Provinzen mit dem Reiche zerriſſen war. Der Schlag, gegen Philipp gerichtet, der ſich als Aufgabe ſeiner Regierung auch die Rheingrenze geſteckt, war damals ohne Nachtheil für ihn.

Nach der bisherigen allgemeinen Annahme hätte Philipp zum zweitenmale die Stände nach Paris berufen auf den 13. Juni 1303. Boutaric hat nun nachgewieſen,

1) Das Schreiben Notic. et Extr. T. XX. p. 147.

daß diese Annahme irrig, und die am 13. und 14. Juni im Louvre berathende Versammlung nur aus einzelnen Gliedern des hohen und niederen Clerus, Adels und Juristen bestand (l. c. p. 27). Die Grafen von Evreux, Dreux, St. Pol und Wilhelm Plasian verlangten einen legitimen Papst, da in Folge der Unrechtmäßigkeit der Cession Cölestins V. auch die Wahl Bonifaz VIII. ungültig sei; deßhalb müsse der König als Schutz und Hort des katholischen Glaubens auf Zusammentreten eines allgemeinen Concils hinarbeiten. Die Berufung auf ein solches wurde am 24. Juni vor der im Garten des Louvre versammelten Menge verlesen und Abgeordnete mit königlichen Schreiben in die Provinzen geschickt, um die Zustimmung des Landes zu den von der Versammlung im Louvre gefaßten Beschlüssen zu erhalten, eine Zustimmung, die ganz unerklärlich wäre, wenn im Juni 1303 wirklich die Stände versammelt gewesen wären. In den süd-westlichen Theilen des Landes berief man zu diesem Zwecke die Provinzialstände; in den übrigen Provinzen des Reiches aber wandten sich die königlichen Commissäre an jede Stadt, Kirche, Commune einzeln. Dadurch isolirte man vor Allem den Clerus, der bei gemeinsamer Berathung, als Stand, sicher diesen Schritten gegen den Papst nicht beigetreten wäre, und erhielt dann Gelegenheit auf die in solcher Weise Isolirten physischen und moralischen Zwang wirken zu lassen, wie dieses schon von den Zeitgenossen, z. B. dem Dominikaner Bernard Guion gerügt wurde [1]). Jetzt noch finden sich im Originale bei 600 kirchliche Beitrittserklärungen vor, während von Städten blos gegen 30 vorhanden

1) Recueil des hist. de France. Tm. XXI, 713.

ſind. Ungeachtet dieſes Druckes haben ſich doch Einzelne mit Feſtigkeit dem Beitritte widerſetzt, wie die Dominikaner zu Montpellier, der Abt von Citeaux, der deßhalb verhaftet wurde, u. A.

Fragt man ſich, was denn eigentlich den König zu den äußerſten Schritten gegen den Papſt gebracht habe, ſo laſſen ſich nur zwei Punkte von Belang finden: die Berufung der römiſchen Synode, um die Regierung Frankreichs zu reformiren, und die Verkündigung der Bulle unam sanctam. Fand ſich Philipp durch die erſte Maßregel als Fürſt unter Vormundſchaft geſtellt und vor ſeinen eigenen Unterthanen zur Rechenſchaft gezogen und damit erniedriget, ſo ſah er in der Bulle einen Angriff auf ſeine Orthodoxie d. h. nach damaligen Begriffen, auf ſeine und ſeines Hauſes Ehre. Beide Maßregeln, durch die Umſtände nichts weniger als geboten, haben nicht nur ihren Zweck gänzlich verfehlt, ſondern für den Einfluß des römiſchen Stuhles im Gebiete des Weltlichen zu einer Grenzberichtigung geführt, an die ihr Urheber nicht gedacht hat. — Das Attentat zu Anagni war der erſte Ausbruch der königlichen Rache. Boutaric hat auch hier (l. c. p. 115 u. f.) durch genauere Berückſichtigung der Berichte Nogaret's und des Rainald von Supino einzelne Berichtigungen und Ergänzungen gegeben. Nogaret war von dem Könige nach Rom geſchickt, um dem Papſte die Berufung an das künftige Concil anzuzeigen. Bonifaz aber, der ſich in Folge der aus Frankreich erhaltenen Nachrichten nicht für ſicher genug in Rom hielt, war bereits nach Anagni gezogen, wohin Nogaret nicht zu folgen wagte. Auf die Kunde hin, Bonifaz gehe damit um, in einem feierlichen Akte die Excommunication über den König

auszusprechen, beschloß er dem gewaltsam vorzubeugen; der König von Neapel, an den er sich wandte, ließ sich nicht darauf ein; ebensowenig wollten die Römer die Hände bieten, um der „durch einen Häretiker und Tyrannen" bedrängten Kirche Hilfe zu leisten, da wandte sich Nogaret an die auf die Macht des Hauses Gaetani eifersüchtigen Ghibellinen der Romagna, zunächst an den als Feind des Papstes bekannten Rainald von Supino. Dieser und seine Freunde verlangten vor Allem Sicherstellung bezüglich der geistlichen und weltlichen Folgen eines Gewaltschrittes gegen den Papst; diese gab Nogaret unter Verweisung auf die unbeschränkte Vollmacht des Königs, der im Voraus alle in seinem Namen eingegangene Verpflichtungen genehmigte [1]). Noch immer hatten die Italiener Bedenken; sie verlangten daß Nogaret mit dem französischen Banner voranziehe, das wollte aber dieser nicht aus Rücksicht für die Ehre Frankreichs und man glich die Sache damit aus, daß das Banner der römischen Kirche, in deren Interesse man ja handle, vorangetragen werden solle. Das Eindringen in Anagni erfolgte durch Verrath in der Nacht vom 7. September. Bonifaz war der List und Gewalt seiner Feinde erlegen.

Es lag in der Natur der Dinge, daß diese äußere Niederlage des Papstes für den König zu einer moralischen Niederlage in und außer Frankreich werden mußte. In der nächsten Umgebung des Königs vermied man zwar mißliebige Urtheile, verabscheute aber desto tiefer das gegen den Papst eingehaltene Verfahren. Schon der seltne Grad von Heuchelei, zu dem Nogaret jahrelang seine Zuflucht nehmen mußte, um vor den Zeitgenossen das Attentat nur

1) Dupuy Preuv. 609.

einigermaßen zu beſchönigen, iſt ein unwiderlegbarer Beweis dafür. Durchgängig bezeichnet er ſeine That als Vollbringung eines „Geſchäftes Chriſti", für das ihn Gott beſonders erweckt habe, denn er perſönlich habe ſich nicht über den Papſt zu beklagen gehabt [1]); aber er habe nicht anſehen können, wie der Papſt durch ſein Verfahren gegen den König Frankreich und die Kirche der Gefahr eines Schisma ausſetze [2]) und es darum vorgezogen, lieber im Vertrauen auf Gottes Schutz ſein eignes Leben zu gefährden [3]); dieſer Schutz ſei ihm auch in wunderbarer Weiſe zu Theil geworden [4]), ſein Gewiſſen erkläre ihn für unſchuldig und auch Bonifaz ſelbſt habe die Sache als von Gott verhängt angeſehen und deßhalb ihn und alle dabei Betheiligte von Schuld und Strafe freigeſprochen [5]); ſein Werk verdiene daher eher Belohnung als Strafe (opus meum non poena sed praemio dignum), da es das Wohl Frankreichs und der Kirche gefordert und die Nothwendig-

---

1) Dupuy l. c. 263: „Quis enim me contra dictum Bonifacium nisi Dominus excitavit? mihi singulariter nil abstulerat nec me offenderat, nisi Deum et Ecclesiam offendendo."

2) Dupuy 242. 246. 254. 256. 385. 421 u. f.

3) „Patrum exempla relegens, licet negotium insperatum susciperem, verbum illud commemorans, agonizare pro justitia et Deus tuus pugnabit pro te, magis elegi pro justitia me cum mortis discrimine murum opponere, quam tanta Christi opprobria sustinere."

4) l. c. p. 443: „Jesu Christo miraculose suum negotium favente. . . ."

5) l. c. 312: „Quod praedicta quae per me comitivamque meam erga eum facta fuerant, a Domino facta erant. Et quod ideo omnibus, qui in praemissis fueramus praesentes vel qui ad ea nobis dederant opem — omnem culpam et poenam si qua teneri poteramus ab homine vel a jure pro se et Ecclesia relaxabat. . ."

keit der Abhülfe ihn zum Werkzeuge Gottes gemacht habe [1]). Uebrigens habe er das Leben des Papstes gegen Andere geschützt, wiewohl nach Lehre der hl. Väter es kein Verbrechen gewesen, ihn als Häretiker zu tödten [2]). Nur wo Nogaret die Nothwendigkeit fühlt, endlich, nachdem der König längst mit der Kirche ausgesöhnt, auch des Friedens theilhaft zu werden, läßt er die zweideutige Bitte laut werden: die römische Kirche, in deren Interesse er zu handeln geglaubt, möge gegen ihn nicht ihre Macht entfalten; habe er gefehlt, so sei es in gutem Eifer und aus Unwissenheit geschehen, er sei bereit dafür ihre Buße und Belehrung hinzunehmen [3]). Aber wir haben für den Eindruck, den das Attentat erregte, noch ein anderes Document. Um dem Könige aus der nachtheiligen Lage zu helfen, in die er dadurch gekommen, reichte ein Ungenannter einen Vorschlag ein, den 1862 zuerst Boutaric veröffentlicht hat [4]). Der Ungenannte bezeichnet sich in dem Aktenstücke als einen bei der Sache neben dem Könige Mitbetheiligten, so daß, wenn man noch dazu die Sprache mit den sonst bekannten Schriftstücken Nogarets vergleicht, Niemand anders als, dieser selbst der Verfasser sein kann. Wohin dieser Vorschlag ging, ist unmittelbar aus dem Documente nicht zu entnehmen, da es gerade bei der entscheidenden Stelle abbricht. Boutaric vermuthet, es werde Herbeiführung

1) ibid.: „rei necessitas me in praemissis fecit Dei ministrum."

2) l. c. p. 263: „Cum excommunicatus esset — a se ipso damnatus incorrigibilis et a corpore praecisus Ecclesiae, non esset juxta ss. patrum decreta censendus homicida, si quis catholicus zelo matris ardens ipsum Bonifacium trucidasset."

3) l. c. p. 267. 269. 386.

4) In den Notic. et Extr. XX, p. 150 u. f.

eines Schisma gemeint sein, da man später bei Benedict durch eine ähnliche Drohung die Absolution des Königs erpreßt habe: allein diese Vermuthung ist ganz ungegründet: denn abgesehen, daß man nach dem Tode des Papstes Bonifaz, dem man ja stets zum Verbrechen anrechnete, die Kirche durch sein Verfahren der Gefahr eines Schisma ausgesetzt zu haben, zu einer solchen Stellung erst eines neuen Anlasses bedurft hätte, der doch nicht gegeben war, so würde auch der französische Clerus sich in seiner Gesammtheit niemals an diese Trennung angeschlossen haben: aber die Urkunde selbst deutet auf etwas ganz Anderes, worüber man erst durch Vergleich mit den sonstigen Vertheidigungsschriften Nogaret's Aufschluß erhält, was bei Boutaric gänzlich unterblieben ist.

„Es ist, sagt das Document, eine allgemein bekannte Sache, daß die Könige Frankreichs von jeher Säulen des Glaubens und die hervorragendsten Vertheidiger der Kirche Gottes waren, weßhalb auch alle Frommen nicht unterlassen haben, sie im Gebete Gott zu empfehlen. Es wäre demnach ein beklagenswerther Nachtheil für die Krone, wenn der König eine Schmälerung seiner Ehre erführe in Folge des Zerwürfnisses mit dem ehemaligen Papste Bonifaz, der viele und angesehene Prälaten, Fürsten, ausgezeichnete Cleriker, Doctoren und Religiosen als treue Anhänger hinterlassen hat, von denen Einige zum Nachtheile des Königs mit bedeutenden Schriften auftreten könnten. Denn was auch die Freunde des Königs zu dessen Entschuldigung gegen die Person des Papstes sagen wollten, der andere Theil würde es als verdächtig und unzuläßig entkräften. Und in Wahrheit ist ja auch

Schreckliches des Königs wegen gegen den Statthalter Chriſti verübt worden, ſo daß viele und bedeutende Männer geiſtlichen und weltlichen Standes, ſelbſt ſolche die auf Seite des Königs ſtehen, in ihrer Ueberzeugung und Stellung zum Könige verwirrt und beängſtiget und der Meinung ſind, daß weder der König noch ich ein ruhiges Gewiſſen vor Gott haben könnten, weil der Kirche noch keine hinreichende Genugthuung geworden ſei [1]). Wenn auch durch Zuthun einiger verläßiger Männer auf die Ehre des Königs, wie es immer möglich war, (qualitercunque) Rückſicht genommen und vor Gott vielleicht im Stillen genug gethan worden iſt, ſo ſind doch, wenn man das allgemeine Urtheil über die Sache ins Auge faßt, noch nicht alle Verlegenheiten gehoben und vielleicht auch nicht alle Zweifel aus dem Gewiſſen des Königs und Andrer genommen, vielmehr wird die öffentliche Meinung ſich nicht beruhigen, bis etwas Anderes ans Licht tritt oder in dieſer Sache geſchieht [2]). Wenn ſich alſo ein geeignetes Mittel und bewährte Zeugniſſe alter Schriften gegen die Perſon des Papſtes und ſeiner Anhänger finden ließen, wodurch der König ſein Gewiſſen, ſeine Ehre und den Ruf ſeiner Vorfahren vor Gott und Menſchen aufrecht

1) „Communiter dici potest, quod res grandis et horribilis occasione regis aut propter ipsum attemptata fuit in eum qui tamquam Vicarius Christi reputatur in terris tenere locum Dei. Quocirca multi nec non et magni viri tam saeculares quam religiosi, etiam regis amici, turbatam et obfuscatam habentes opinionem et conscientiam erga regem, existimant *etiam ipsum meque* non omnino quietam et pacatam habere conscientiam erga Deum....."

2) „Nondum omnis perplexitas amota est neque scrupulus a conscientia regis et aliorum etiam, quinimo neque fama communis apud bonos et graves et alios conmurmurantes ob hoc cessabit donec *aliquid aliud* in lucem veniat....

halten und die Perſon der Gegner wenn er wollte in Schande bringen könnte, ſo wäre das weder für den König noch für ſeine Freunde geringe zu achten. Suchen wir alſo dieſes Mittel klug und zuverſichtlich und es wird ſich nicht nur dieſes ſondern auch noch ein Anderes finden, was für den Stand des Reiches und Andre weit bedeutender iſt. Endlich iſt zu bemerken ... doch nicht mehr für jetzt" [1]). Dieſes der Inhalt des Documents. Das Mittel, welches den König aus ſeinen Verlegenheiten ziehen ſoll, iſt nicht genannt, aber ſeine Wirkung iſt dahin ausgeſprochen, daß es

1) das Gewiſſen und die Ehre des Königs und ſeiner Vorfahren (d. h. deſſen Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit) vor Gott und Menſchen ſicher ſtellen,
2) die Perſon des Papſtes Bonifaz und ſeiner Anhänger in Schande bringen kann, wenn der König will.
3) Wird unabhängig von dem gegebenen Anlaſſe noch ein für Frankreich ſehr wichtiges Ergebniß angedeutet.

Daß hier von Schisma keine Rede ſein könne, bedarf keiner Erwähnung mehr; vielmehr weist der Text unverkennbar, auch ohne das treffende Wort auszuſprechen, auf die Anklage und den Proceß gegen den verſtorbnen Bonifaz VIII. wegen Häreſie. Denn ſtand der Papſt in den Augen der Chriſtenheit als Häretiker da, ſo erſchien dann der König im Lichte eines Beſchützers des Glaubens und

1) „Quia forte non solum haec invenientur sed et res multo major et mirabilior circa statum regni et aliorum, etiam si occasio rei propositae non subesset. Denique notandum ..... non plus ad praesens."

der Kirche, sein Verfahren war damit gerechtfertiget; „nach der Lehre der hl. Väter" wäre es ja, wie Nogaret behauptet, nicht einmal ein Verbrechen gewesen, wenn man den Papst als unverbesserlichen Häretiker getödtet hätte; aber nicht nur dies, war der Papst als Häretiker angeklagt, so konnte man durch eine solche Anklage die Vertheidiger des Papstes einschüchtern und zum Schweigen bringen, da sie fürchten mußten, bei energischer Vertheidigung als Begünstiger der Häresie selbst verdächtig zu werden. Da es andererseits durch das Interesse der Kirche den Cardinälen wie den Päpsten geboten war, sich der Sache Bonifaz VIII. anzunehmen, so kam der römische Stuhl dadurch in die Nothwendigkeit, sich mit dem Könige abzufinden, d. h. er trat für die nächste Zeit in eine Art Abhängigkeit von Frankreich: dieses ist die zuletzt in dem Documente angedeutete „res multo major et mirabilior circa statum regni et aliorum..." Der Gang der Ereignisse nach dem Attentate zu Anagni ist eigentlich nur die Ausführung dieses von Nogaret entworfenen Programms und die Proceßacten gegen Bonifaz bieten an zahllosen Stellen die Belege dafür. Ich erwähne nur der wiederholten Hinweisung auf Frankreich, als der Grundsäule der römischen Kirche (principalem columnam sustentationis Ecclesiae Romanae), des Landes, wo vor andern der Glaube blüht, der Clerus durch Sittlichkeit leuchtet, kirchliche Freiheit wie kirchlicher Gehorsam und Schutz der kirchlichen Rechte gelehrt und geübt wird[1]); dann der gleich nach dem Tode Benedict's XI.

1) Z. B. Dupuy 241. 242. 417. 435; noch 1310 schreibt Philipp an Clemens V. „Sequentes progenitorum nostrorum exempla domusque nostrae regiae, quae *veritatis directrix* ac *Ecclesiae auxiliatrix* esse semper consuevit..." Dupuy p. 297.

beginnenden Verdächtigung der Vertheidiger Bonifazius VIII [1]), die, wenn sie Cardinäle sind, von der passiven Wahl zum Papste ausgeschlossen werden [2]), sollte aber der Papst selbst sich dieser Vertheidigung anschließen, so würde er sich ipso facto verdammen, und dem Gerichte Gottes verfallen [3]); denn solche Verbrechen eines Papstes ungeahndet lassen, das heiße die Kirche ins Verderben stürzen. Zwar wollen Viele an dieses Verbrechen des Bonifacius gar nicht glauben, da es ihnen unmöglich erscheint, daß ein in göttlichem und menschlichem Rechte so erfahrener und zugleich in der Kirche so hoch gestellter Mann so tief fallen könne, als wenn nicht — und hier folgt nun die Erklärung darüber, was Rogaret in dem Programme mit dem »testimonium scripturarum antiquarum et fidelium« meint, mit seinen eignen Worten — der Herr in der hl. Schrift solche Vorsteher der Kirche habe weissagen lassen. „Denn die alten Geschichten durchforschend habe ich gefunden, daß es immer Priester und Propheten waren, welche die Kirche zerrissen und das Volk verführt haben" [4]), und als Beispiele werden Dathan, Abiron, Heli, Abiatar, Arius und Acazius

1) Ibid. 237: „Convocetur Ecclesia per Concilium generale, fiat justitia prout decet, ex quo censendi sunt haeresis manifesti fautores . . ."

2) Ibid.: „ne reverendi patres Cardinales dicta labe fautoriae carentes quemquam ex eis fautoribus aut ejus conjunctis vel adhaerentibus quoquomodo praesumant eligere in Ecclesiae Dei pastorem".

3) Dupuy 265: „talis papa se ipsum ipso facto damnaret, error enim cui non resistitur approbatur et ex hoc in crimen incideret fautoriae et ad instar papae Anastasii qui sic favit latenter Acacio Dei judicio puniretur: sed esset periculum ne ex hoc Dei populus rueret et arca foederis Romana capta ab inimicis fidei duceretur . . . mit Beziehung auf Jes. V, 13—20.

4) Ibid. 264.

angeführt neben einzelnen Texten des canoniſchen Rechts. Es wird nicht nöthig ſein, weitere Belege für die Richtigkeit obiger Auffaſſung beizufügen. Durchgängig iſt die Zähigkeit, mit welcher der König auf dem Prozeſſe gegen Bonifaz beſteht, blos auf Rechnung ſeines Haſſes und ſeiner Rachſucht geſetzt worden; dieſes machte, namentlich nach der Ausſöhnung mit der Kirche, immer Schwierigkeiten für das Verſtändniß. Das Programm Nogaret's erklärt die Sache: der Prozeß gegen den verſtorbnen Papſt war nur ein Mittel, um für den König die Macht der öffentlichen Meinung bezüglich ſeiner Stellung zur Kirche zu gewinnen: als in Folge des Proceſſes gegen den Templerorden die öffentliche Meinung in hohem Grade aufgeregt wurde, alſo, wie das Programm ſagte, wirklich etwas Anderes ans Licht gekommen war, da ließ der König den Prozeß gegen Bonifaz fallen, der Zweck ſchien erreicht, ſeine Agenten hatten ihn von Neuem der Welt als Beſchützer des wahren Glaubens vorgeführt. Das Attentat zu Anagni, das mit ſeinen Folgen als ein Sieg des Königs erſchien, welches das Programm Nogaret's ſelbſt aber als eine moraliſche Niederlage bezeichnet, hat unlängſt ein Franzoſe [1]) als einen Fluch dargeſtellt, der ein Jahrhundert lang Frankreich ins Elend geſtürzt habe. Erſt die Jungfrau von Orleans habe dem ein Ziel geſetzt und, von Gott geſandt, Frankreich die Verſöhnung gebracht. „Frankreich wurde wieder an ſeinen natürlichen Platz geſtellt, an die Spitze der Nationen. Die Befreiung der Stadt Orleans war für Alle das ſichtbare Zeichen, daß Gott das Verbrechen von Anagni vergeſſen

1) Benoit XI, étude sur la papauté au commencement du XIV siècle par Leon Gautier. Paris 1863. p. 264.

habe.“ Dieſe Auffaſſung gehört der Legende an; denn kein einziger der Zeitgenoſſen hat dieſes Zeichen in dieſem Sinne verſtanden. Erſt die Phantaſie Gautier's hat 400 Jahre nachher dieſe Entdeckung gemacht.

Als eine unmittelbare Folge des Zerwürfniſſes zwiſchen König und Papſt hat man auch die Unterſuchungen über das Verhältniß der beiden Gewalten von Dubois, Johann von Paris, Aegidius Rom. und Occam zu betrachten, wie ſie in den bei Dupuy und Goldaſt gedruckten Tractaten niedergelegt ſind. Die bedeutendſten darunter ſind unſtreitig die dem Occam beigelegte und in Geſprächsform geſchriebene »Disputatio« [1]) und der Tractat des Dominikaners Johann von Paris, denn die dem Aegidius von Rom zugeſchriebene Arbeit gehört dieſem nicht an. Johann von Paris, der ſeiner Zeit Aufſehen erregte durch ſeinen Vorſchlag einer wie er meinte, zweckmäßigeren Faſſung des Dogma von der Euchariſtie [2]), ſprach

1) Goldast, Monarchia I, p. 13—18. Die Disputatio iſt bezeichnet als „scripta tempore Bonifacii VIII“, aber ob Occam damals eine Stellung zu Paris hatte, die eine derartige Betheiligung an dem Kampfe erklärlich machte, darüber wiſſen wir leider gar nichts, nicht einmal ob er damals zu Paris war. Die einzige Stelle der Disputatio, die auf jene Zeit verweist, iſt dieſe: „*Nuper* mihi risus magnus fuit cum audissem *noviter* statutum esse a Domino Bonifacio VIII, quod ipse est et esse debet super omnes principatus ...“ c. 3. In der Parallelſtelle des Somnium viridarii (geſchrieben 1376), wo ſich die Disputatio gleichfalls aber in einer bald durch Erweiterung bald durch Abkürzung des Textes etwas geänderten Form findet, lauten die Worte: „risus venit mihi magnus quoties mente revolvo Papae Bonifacii statutum, quo cavetur, quod ipse est et esse debet.“

2) Recueil des Histor. de France Tom. XXI. p. 25. Die reale Gegenwart Chriſti ſei möglich „non tantum per conversionem substantiae panis in corpus Christi, verum etiam per assumtionem

sich nicht blos für die volle Unabhängigkeit der Staatsgewalt, sondern im Anschlusse an die aristotelische Anschauung auch für den sittlichen Charakter derselben aus, ja, beinahe einzig in seiner Zeit, scheint er nicht einmal den Charakter der Christlichkeit für den Staat in Anspruch zu nehmen [1]), wie er auch den für die Feststellung des Rechtsverhältnisses zwischen beiden Gewalten wichtigen Grundsatz aufstellt, daß aus einzelnen freiwilligen Akten keine allgemein gültige Folgerungen gezogen werden dürfen [2]). Da die Resignation Cölestin's V und demgemäß auch die Gültigkeit der Wahl Bonifaz VIII beanstandet war, hat er auch diese Frage seiner Untersuchung angereiht und zwar die Gültigkeit der Resignation des Papstes vertreten, aber zugleich behauptet, daß wenn durch die längere Regierung eines Papstes der Friede der Kirche mit den Staaten gestört wäre, der Papst nicht blos zum freiwilligen Rücktritte verpflichtet sei, sondern im Weigerungsfalle dazu gesetzlich genöthiget, d. h. entsetzt werden könne. 80 Jahre später,

substantiae panis vel paneitatis a Verbo adesse suppositi ipsius, mediante corpore, quod est pars humanae naturae in Christo".

1) Goldast l. c. II, p. 134. „Quod dicitur quod sine Christi justitia non potest esse respublica', dicendum est, quod virtutes morales acquisitae possunt esse perfectae sine theologicis nec ab ipsis perficiuntur, nisi quadam accidentali perfectione — et ideo sine rectore Christo est perfecta et vera justitia, quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam, cui accedit quod perficitur per interiores virtutes quascunque. Vel ideo dicit Augustinus quod non est vera justitia ubi non est Christus rector: non quia esse non possit, sed quia non erat justitia etiam moralis acquisita apud illos, qui justitiam servare credebant, daemonibus et idolis servientes...."

2) Ibid. p. 129. „Non oportet ex talibus factis singularibus quae interdum ex devotione ad Ecclesiam vel personam vel ex causa alia et non ex debito juris fiunt, argumenta sumere."

als die französischen Theologen gegen die schismatischen Päpste in die Schranken getreten waren, haben sie die Argumente des scharfsinnigen Dominikaners beinahe wörtlich wiederholt. Auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens in Frankreich aber haben diese Tractate weit weniger Einfluß geübt, als man nach der Tragweite einzelner Behauptungen erwarten sollte: die kirchlichen Rechte blieben ungeachtet einzelner Eingriffe in ihrem Bestande anerkannt.

Im Jahre 1376 hatte der Staatsrath Carls V, Philipp von Maizières sein Somnium viridarii aus diesen Tractaten wie aus den spätern Abhandlungen des Marsilius, Occam u. A. zusammengeschrieben. Und was sagt er am Schlusse des „Traumes"? er überlasse die Beurtheilung dieses Traumes ganz der römischen Kirche. „Denn jetzt spreche ich wachend, nicht träumend, daß ich glaube, festhalte und bekenne, was die hl. römische Kirche glaubt, festhält und bekennt, insbesondere auch was sie durch die Bulle „Unam sanctam" feststellt." Ja, diesen Standpunkt der Bulle „Unam sanctam" hatte 1303 oder 1304 einer der ersten Prälaten Frankreichs Philipp gegenüber vertreten. Es ist dieses der Erzbischof von Bourges, Aegidius von Rom, dessen ächten Tractat erst vor einigen Jahren Jourdain in Paris aufgefunden hat [1]). Nicht nur läßt er die weltliche Gewalt in allen Zweigen ihrer Verwaltung der Kirche unterworfen sein [2]), sondern stellt diese selbst als eine

1) Oestreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie 1862. Heft I. p. 1—33, wo Kraus einen ziemlich vollständigen Auszug des Tractates gegeben hat.

2) „Ipsa terrena potestas debet a se esse subjecta potestati ecclesiasticae, ut se ipsam et omnia organa et instrumenta sua ordinet ad obsequium et ad nutum spiritualis potestatis. ..."

ſchrankenloſe dar [1]). Die Lehre von Recht und Beſitz aber hat eine Faſſung erhalten, von der es nicht mehr weit zu den von Wiclef und Hus gezogenen Conſequenzen iſt [2]). Der Kirche war mit dieſer Auffaſſung, die auf einer Verwechslung des moraliſch-religiöſen mit dem Rechts-Standpunkte beruhte, nicht gedient. Das Bedürfniß nach Frieden war damals bei der unſichern Stellung des Papſtes in Italien ein dringendes. Man mußte ſich zu Conceſſionen verſtehen; mit abſtracten Principien, deren Durchführung im Leben nun einmal unmöglich geworden, war nicht weiter zu kommen.

Benedict XI beeilte ſich dieſen Frieden zu ſchließen. Er befreite Philipp noch ehe dieſer eigentlich darum nachgeſucht, von aller Cenſur [3]) und hob die gegen Frankreich

---

1) „In Ecclesia est tanta potestatis plenitudo, quod ejus posse est sine pondere, numero et mensura.“

2) „Volumus ostendere, quod nullum sit dominium cum justitia nec rerum temporalium nec personarum laicarum nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum vel vineam vel quodcunque, quod habet hic homo vel ille, non possit habere cum justitia nisi habeat id sub Ecclesia et per Ecclesiam“ daher dann „ostendentes, quod nullam possessionem, nullum dominium, nullam potestatem possunt infideles habere *vere et cum justitia.*“

3) Schreiben vom 2. April 1304, Dupuy p. 207. — „Quanta paternae pietatis dilectio ad salutem tuam super te viscera mansuetudinis nostrae commoverit, absolutio, quam tibi nuper absenti et non petenti in tuorum nunciorum praesentia te in benedictione dulcedinis praevenientes impendimus, manifestat...“ Es ſei für ihn als Nachfolger des guten Hirten eine Pflicht geweſen, ſo zu handeln. Als fühle er aber, was man dagegen ſagen könne, heißt es: „quis superbus Episcopum Orbis et Urbis de humilitate redarguet?“ In der Form des Schreibens iſt die Würde des apoſtoliſchen Stuhles gewahrt.

erlaſſenen Bullen auf. Gautier, der ſich alle Mühe giebt, Benedict XI den großen Päpſten der Kirche anzureihen, ſtellt ihn als Typus der modernen Päpſte auf, die einer Geſellſchaft gegenüber ſtehen, welche jede Abhängigkeit von ſich weiſe, ſo wie Bonifaz VIII Typus der alten Päpſte geweſen, die dahin gearbeitet hätten, daß Chriſtus auch im Zeitlichen die Leitung der Reiche habe, und den Geiſt der Unabhängigkeit zu bändigen gewußt: jeder Papſt habe ſeine Zeit verſtanden [1]). Leider iſt das bei Bonifaz *nicht* der Fall, und was Benedict betrifft, ſo iſt ſein Verfahren durch die Macht der Verhältniſſe beſtimmt. Wie dieſe ſich geſtaltet hatten, zeigt der von dem königlichen Advocaten Pierre Dubois an König Philipp 1305 eingereichte Vorſchlag zur — *Secularisirung des Kirchenſtaates*.

Ueber dieſes intereſſante Document hat zuerſt M. Wailly 1847 einen Bericht erſtattet [2]) und eine ſo treue Ueberſetzung geliefert, daß Boutaric das Original für entbehrlich hält; der Aufſatz führt den Titel: „Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum“ und war, wie ſpäter Boutaric aus deſſelben Verfaſſers Schrift: de recuperatione terrae sanctae nachwies, in den erſten Monaten des Jahres 1305 an den König geſandt worden. Dieſer ſolle über die Mittel in Kenntniß geſetzt werden, wie er die ehemals dem Reiche angehörigen Gebiete in Oberitalien, an der Rhone und am Rheine ruhig behaupten und Frankreich und der Welt den Frieden ſichern könne: denn für die Menſchheit wäre die Univerſalherrſchaft Frankreichs ein

1) l. c. p. 203.

2) Memoir. de l'Institut de France. Academ. des inscript. Tom. XVIII. p. 435—494.

großes Glück, weil es eine beſondere Gabe des franzöſiſchen Volkes ſei, die andern Völker an Richtigkeit des Urtheils und Beſonnenheit im Handeln zu übertreffen [1]). Um dieſer Univerſalherrſchaft Bahn zu brechen, ſoll durch Vermittlung des Königs von Neapel dem franzöſiſchen Königshauſe die Würde eines Senators von der römiſchen Kirche zu Theil werden, ein Amt, das man durch einen Delegirten könne ausüben laſſen; dann müſſe man die Abtretung des Patrimoniums Petri ermöglichen, gegen die Verbindlichkeit die ſämmtlichen Revenuen, welche daſſelbe nebſt den dazu gehörigen Lehen abwirft, baar an den Papſt zu zahlen, wofür aber auch der König die Huldigung der wegen Lehen der römiſchen Kirche verpflichteten Fürſten und Barone und die Obedienz der Städte nebſt den andern Emolumenten in Empfang nehme. Dieſer Vertrag gewähre beiden Theilen Vortheile; denn wenn auch der Papſt in allen ihm durch die Freigebigkeit Conſtantins geſchenkten Ländern die Ausübung kaiſerlicher Rechte hat, ſo iſt ihm dieſes doch noch nicht gelungen, vielmehr hat ſeine materielle Schwäche zu fortwährenden Kämpfen Anlaß gegeben, in denen Viele umgekommen, deren Seelen wahrſcheinlich jetzt in der Hölle ſind, während der Papſt ſie vor ſolcher Gefahr zu ſchützen verpflichtet war. Auch ſeien die Päpſte, weil nicht von Adel und ohne große Familienverbindungen, auch weil ohne Erfahrung im Kriegsweſen, nicht im Stande die ſteten Empörungen niederzuhalten; ſei es ja doch vermöge des geiſtlichen Charakters mehr Sache des Papſtes Verzeihung

1) Nach der Ueberſetzung Wailly's „c'est un merite particulier aux Français d'avoir un jugement plus sur que les autres peuples de ne pas agir inconsidérément et de ne pas se mettre en opposition avec la droite raison."

zu gewähren, der Lectüre und dem Gebete obzuliegen, zu predigen, im Namen der Kirche gerechtes Gericht zu üben, alle katholischen Fürsten in Friede und Eintracht zu erhalten, um alle ihm Anvertraute zu Gott zurückbringen zu können, als durch Kriegführen ein schlechtes Beispiel zu geben und selbst zu vollbringen, was er bei Andern verhindern solle. Wenn er also sein gesammtes Einkommen zu erhalten vermag, ohne die damit verknüpften Lasten auf sich nehmen zu müssen, wenn es von ihm abhängt, sich seiner weltlichen Geschäfte zu entbürden, die Veranlassung zu so großen Mißständen zu heben, und er doch einen solchen Vortheil zurückweisen wollte, würde nicht allgemein solche Habsucht, solcher Stolz, solche Vermessenheit mißbilliget werden? Denn wer kann und wer darf sich für fähig ausgeben beide Gewalten in so ausgedehnten Gebieten zu handhaben?

Andererseits sei der Vortheil der Krone Frankreichs dabei unverkennbar; nicht blos würden allmälig die Lehen (der Kirche) an die Krone zurückfallen, sondern diese Länder in den Händen des Königs von Frankreich auch weit mehr Einkommen abwerfen, als in denen des Papstes, und dieser erste Erwerb werde noch größere vorbereiten. Mit Hilfe nemlich eines gut gesinnten Papstes werde man wohl den Verzicht des deutschen Königs auf die Lombardie erwirken; durch Verheirathung seines Bruders Carl oder sonst eines der Seinigen mit der Erbin des constantinopolitan. Reiches werde dem Könige auch dieses zufallen; Spanien würde durch Unterstützung der königlichen Verwandten daselbst von Frankreich abhängig, Ungarn könne man durch den König von Sicilien erobern lassen, nur mit Deutschland werde es nicht ohne „Convention" abgehen; in dem Punkte müsse man sich auf den Herrn der Heeresschaaren verlassen, der

seiner Zeit auch Ein Haupt im Weltlichen schaffen werde, wie ein solches bereits im Geistlichen bestehe. Die französisch-östreich. Heirath (König Albrechts I mit der Schwester König Philipps) öffnet die günstigsten Aussichten für diese Weltmonarchie, zu deren Herbeiführung der König zunächst in Frankreich seine Macht dadurch erweitern soll, daß er die kirchliche Gerichtsbarkeit zu Gunsten der königlichen beschränkt. Dieses war der Plan von Dubois, den er, was die Secularisirung des Kirchenstaates betrifft, 4 Jahre später nochmals dem Könige in einem andern Aufsatze vorlegte [1]). Indessen so weit gingen die Absichten des Königs nicht; sein Ziel war ein begrenzteres aber mehr gesichertes, für dessen Erreichung bereits Manches geschehen war: nemlich die Erlangung der Rheingrenze für Frankreich.

Der Tod Benedicts XI brachte das Programm Nogarets seiner Durchführung näher. Allgemein hat man diesen Tod als einen gewaltsam herbeigeführten angesehen, aber über den Urheber gingen die Meinungen auseinander. Die Florentiner, die Cardinäle, die Colonnas, die Verwandten Bonifacius' VIII, Philipp der Schöne und die bei dem Attentate zu Anagni betheiligten und von Benedict Excommunicirten wurden von dem Verdachte getroffen. Gewißheit ist bis jetzt darüber nicht zu erlangen. Aber für keinen der Genannten, Nogaret ausgenommen, will sich das hinreichende Motiv zu einem solchen Verbrechen finden lassen. Der König war mit der Kirche durch Benedict ausgesöhnt

1) Das Document in Notic. et Extraits Tom. XXII. p. 186. „Expediret etiam Dominum regem a papa capere et habere totum patrimonium Ecclesiae, exceptis maneriis utilibus ad habitandum, pro solvendo sibi annuatim tantum quantum ipse deductis impensis recipere consuevit..."

worden; der Papſt, einer der Wenigen, die bei Bonifaz ausgeharrt und Augenzeugen des Attentates zu Anagni waren, mochte, wie Bonifaz, den König unter dem Einfluſſe ſchlechter Rathgeber handelnd und darum als weniger ſchuldig betrachten; deſto unerbittlicher blieb er gegen Nogaret und ſeine Genoſſen. In dem Breve vom 7. Juni 1304 erklärte er ſie für excommunicirt und lud ſie bis 29. Juni vor ſich, um ſeiner weitern Verfügungen in Demuth zu gewärtigen. Wiederholt hat ſich ſpäter Nogaret darüber beklagt, daß ihn Benedict gemieden und weder ſeine Vertheidigung noch auch nur bedingte Losſprechung zugelaſſen habe [1]; dazu ſei er durch falſche Berichte und aus Unwiſſenheit über die Gerechtigkeit ſeiner Sache verleitet worden [2]. Gleichwohl hat er in ſeinem Bittgeſuche an Clemens V um Abſolution die Aeußerung gethan: „wie ſehr Gott durch das gegen ihn von Benedict begangene Unrecht beleidigt geweſen, habe er durch ein Wunder geoffenbart (per miraculum evidenter ostendit). Denn eben als Benedict feierlich an dem dazu beſtimmten Tage das Urtheil über ihn habe verkünden wollen und das Volk bereits um die vor dem Palaſte zu dieſem Zwecke errichtete Tribüne verſammelt geweſen — da habe Gottes Hand den Papſt geſchlagen (percussit suo judicio), ſo daß er von der Verkündigung des Urtheils habe abſtehen müſſen und wenige Tage darauf ſei er geſtorben — was ſeiner Zeit auch dem Papſte Anaſtaſius begegnet ſei“ [3]. Dieſe Stelle hat bisher die Berückſichtigung nicht gefunden, die ihr gebührt. Denn ich glaube, wer nur einigermaßen mit dem Charakter

1) Dupuy Preuv. 249.
2) ibid. 252. 305 u. f.
3) ibid. 314.

dieſes Heuchlers bekannt geworden, dem dringt es ſich unwillkürlich auf, daß hier oder nirgends der Schlüſſel zum Verſtändniſſe des Todes Benedicts XI gegeben iſt. Clemens V verſtand dieſen Wink. Nogaret erhielt die Abſolution. Den Tod Benedict's ließ Clemens unberührt. Als ſpäter Johann XXII die Unterſuchung darüber aufnahm, war nichts mehr zu ermitteln.

Die Wahl Clemens' V kam unter dem moraliſchen Drucke der Agenten Philipps IV auf die Cardinäle zu Stande; die Erzählung von der Zuſammenkunft zu St. Jean d'Angeli iſt nur der volksthümliche Ausdruck für die Abhängigkeit des Papſtes von dem Könige; denn das Pontificat Clemens V iſt eine ununterbrochene Reihe von Conceſſionen an die unerſättlichen Forderungen Philipp des Schönen. Was ich in der Monographie über Gerſon bereits geäußert habe, daß die Briefe des Papſtes ſelbſt auf ein eigenes geheimes Verhältniß zwiſchen König und Papſt deuten, hat Boutaric, der den vollſtändigen Briefwechſel zwiſchen beiden handſchriftlich (Bibliothèque imper. Cartul. 170) vor ſich hatte, mit der Bemerkung beſtättiget, daß Baluze mehrere der wichtigern Briefe weniger aus Rückſicht für Philipp IV als aus Furcht vor Ludwig XIV nicht hat abdrucken laſſen [1]). Abbé Magnan hat zwar in ſeiner Geſchichte Urbans V behauptet [2]), Clemens habe dem Könige nur verſprochen „ihn nicht als Feind zu behandeln, ſich mit ihm zu verſöhnen et c'est la tout." Allein das war denn doch nicht

1) Bout. l. c. p. 125. 126.

2) Histoire d'Urbain V et de son siècle, d'après les Manuscrits du Vatican. Paris 1862. p. 4. Wer hier aber neue Reſultate vaticaniſcher Forſchungen erwarten ſollte, würde ganz irre gehen. Es iſt bis auf einiges Unbedeutende nur das längſt Bekannte gegeben.

Alles. Die nächsten Folgen der „Versöhnung" trafen die reiche französische Kirche. Die Wahl der Capitel wurde beseitigt und Bisthümer und Erzbisthümer besetzte der König durch den Papst; als ihn bei der Besetzung des Erzbisthums Sens Clemens ersuchte, nicht mehr mit solchen Bitten ohne die äußerste Noth ihn anzugehen, sprach der König zwar seinen Dank für die Willfahrung aus, verlangte aber sogleich wieder das Bisthum Cambrai für einen seiner Secretäre. Dagegen erscheint der Papst in einer andern Angelegenheit, in der man bisher ihn einer unwürdigen Nachgiebigkeit beschuldigt hat, nach den von Boutaric veröffentlichten Urkunden weit selbständiger, nemlich im Prozesse gegen den Orden der Templer.

Das große Vermögen des Ordens, seine Macht und sein Einfluß durch seine Verbindung mit den ersten Familien des Landes mögen die Eifersucht des Königs gereizt, der für den König demüthigende Umstand, daß er 1306 bei einem Volkstumulte im Tempel Schutz suchen mußte, oder die angeblichen Geständnisse eines gefangenen Templers, den Entschluß zur Reife gebracht haben, aber über den eigentlichen Grund dieses Schrittes, der sicher politischer Natur war, sind wir bis jetzt noch nicht aufgeklärt. Einer archivalischen Bemerkung zufolge scheint Nogaret dabei thätig gewesen zu sein [1]). Bereits während des XIII. Jahrhunderts hatte der Orden durch sein Verhalten im Orient und seine steten Streitigkeiten mit den Johannitern Anstoß

1) Bei Dupuy l. c. p. 614. „Anno 1307. 7 die Veneris post festum B. Matthaei Apsti Rege existente in Monasterio Regali B. Mariae juxta Pontisarum traditum fuit sigillum domino Guilielmo de Nogareto militi, ubi tunc tractatum fuit de captione Templariorum. . ."

erregt, so daß schon Gregor X auf eine Vereinigung beider Orden im Interesse des hl. Landes dachte. Das Concil zu Lyon ging aber nicht darauf ein. Während der Krönungsfeierlichkeiten Clemens V zu Lyon machte König Philipp Mittheilungen über die im Orden herrschenden geheimen Laster. Der Papst fand jedoch die Sache unglaublich. Bei der Zusammenkunft zu Poitiers 1307 verlangte Philipp die Aufhebung des Ordens; Clemens versprach eine Untersuchung einzuleiten, der König solle dieses gleichfalls thun, die Ergebnisse sollten gegenseitig mitgetheilt werden und dann die Entscheidung gemeinsam erfolgen. Um weitere Zugeständnisse zu erpressen, ließ der König mit dem Prozesse Bonifacius VIII drohen; zugleich wurden nachtheilige Gerüchte über den Orden in Umlauf gesetzt; dieser verlangte Richter vom Papste, Clemens aber blieb unschlüssig. Da erfolgte am 13. October 1307 in ganz Frankreich die Verhaftung der Templer; als Motive dieses Verfahrens wurden in einem Erlasse an das Volk die im Orden gegen die göttliche Majestät, gegen den wahren Glauben und die Menschheit begangenen Verbrechen angeführt und dabei bemerkt, daß der König mit dem Papste darüber verhandelt habe; dieses ließ an ein Einverständniß beider Gewalten in der Sache denken; aber so weit war der Papst noch nicht gebracht, er beklagte sich vielmehr bitter über die Verletzung des getroffenen Uebereinkommens. Schreiben des Königs an auswärtige Fürsten sollten einen Beitritt zu seinen Maßregeln erwirken. Ablehnend antwortete Niemand [1]; nur in Deutschland wollte man erst die Weisungen

1) Schreiben an den König von England Notic. et Extr. XX, p. 611.

des Papstes abwarten. Clemens hatte den Muth, den Inquisitoren und Bischöfen für diesen Fall ihre Facultäten zu suspendiren, und Auslieferung der Personen und Güter der Templer an ihn zu verlangen. Darauf ging Philipp nicht ein, sondern schickte blos 72 Gefangene nach Poitiers, damit der Papst aus eigener Untersuchung die Ueberzeugung von ihrer Schuld gewinne. Die gemachten Geständnisse sollen die Zweifel des Papstes gehoben haben; aber in eine Unterdrückung des Ordens wollte er doch nicht willigen.

Um ihn zu diesem Schritte zu bringen, suchte man die öffentliche Meinung gegen den Papst zu erregen und diesen durch Hinweisen auf die Folgen seines Widerstandes einzuschüchtern. Boutaric hat 1862 drei dieser Pamphlete, sämmtlich von Pierre Dubois verfaßt, mitgetheilt. In dem einen [1]) erklärt das französische Volk sich durch die Saumseligkeit des Papstes, gegen die Gotteslängnung der Templer einzuschreiten, für verletzt, da das Verbrechen so notorisch sei, daß Keiner, der an Gott glaube, daran zweifeln dürfe. Man könne sich das nur durch die Annahme erklären, daß Papst und Curie sich von den Templern habe bestechen lassen. In einem andern [2]) wird das Recht des Papstes, in Sachen der Templer allein zu entscheiden, bestritten; dieses Recht finde nur jenen Sekten gegenüber statt, die am katholischen Glauben im Ganzen festhalten und nur in dem einen oder andern Punkte von der röm. Kirche abweichen, wie Griechen und Russen. Hier aber handle es sich um Menschen, die nicht mehr Ketzer, sondern

1) Notic. et Extr. XX, p. 175.
2) ibid. p. 189.

nach eigenem Geständnisse ganz außer dem Christenthume sind; was da zu thun sei, zeige das Beispiel des Moses, der 22,000 Anbeter des Kalbes habe niederhauen lassen, ohne die Zustimmung seines Bruders Aron erst einzuholen, der doch von Gott als hoher Priester aufgestellt war. Ebenso kann auch der König einschreiten gegen den Willen des Clerus, wenn dieser irrte oder den Irrthum begünstigte [1]). Noch schärfer war die Sprache in dem dritten Pamphlete, welches in Form eines Schreibens des Königs an den Papst abgefaßt war [2]).

Das Wort: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen, sei auch für den Vikar Christi gesprochen, damit er selbst von dem Geringsten Belehrung anzunehmen lerne, um Sünde und Aergerniß zu vermeiden. Die Sache der Templer schreie zu Gott, das Unkraut müsse ausgerottet und verbrannt werden. Der katholische König habe nicht als Ankläger oder Denunciant, sondern als Diener Gottes, als Vorkämpfer des kathol. Glaubens und Eiferer des göttlichen Gesetzes zur Vertheidigung der Kirche nach der Tradition der hl. Väter, worüber er Gott Rechenschaft geben müsse, mit Bescheidenheit den Papst um drei Punkte bezüglich der Templer ersucht, wiewohl ihm eröffnet worden, daß er hier auf eigene Autorität vorgehen könne nach Gottes Gebot und Bestimmung der Väter, gegen welche der Papst mit Gültigkeit nichts verfügen kann [3]), nemlich

1) „Quare sic non procedet rex et princeps christianissimus etiam contra totum clerum, si sic erraret vel errantes sustineret et foveret (quod absit)."

2) l. c. p. 182.

3) „Contra quae si quis praesidens quid statuerit, non esset sequendum, sed deo praeceptisque suis potius adhaerendum."

der Papſt ſolle die Biſchöfe ermahnen, ihren Pflichten in den einzelnen Diöceſen gegen die Templer nachzukommen, den Inquiſitoren ihre Fakultäten zurückgeben und den Templerorden als „vas inutile plenumque scandalo“ aus der Kirche ſchaffen. Der Papſt habe auf dieſes Geſuch nur ganz allgemein ſich geäußert, und dadurch ſei großes Aergerniß entſtanden, denn Viele betrachten ihn als einen Gönner der Templer, Andere zweifeln an der Wahrheit der gegen den Orden erhobenen Beſchuldigungen, beides müſſe er beſeitigen, um nicht durch Aergerniß die Seelen zu tödten; unterlaſſe er das, ſo müßten ſtatt ſeiner die Fürſten einſchreiten, da es ſich hier um die Grundlage des kathol. Glaubens handle; wären beide Gewalten ſäumig, ſo würde das Volk ſich zum Einſchreiten berufen glauben. Die Ehre des Papſtes erfordere es, die Sache nicht Andern zu überlaſſen, ja weitere Verzögerung würde als Begünſtigung der Schuldigen erſcheinen, was dann Verſtockung und Ausbreitung des Unglaubens der Templer zur Schande der röm. Kirche nach ſich ziehen werde. Die Kirche Frankreichs verlange die Beſtrafung der Schuldigen, weitere Bedenklichkeiten ſeien Fallſtricke des Teufels. Der bewahre in ſolchen Fällen die Ordnung des Rechtes, der von dem gewöhnlichen Rechtsgange abgehe“ [1]).

Clemens ließ ſich durch Alles das nicht fortreißen; da griff der König zu dem angedrohten Mittel, das Volk in die Sache zu ziehen, und berief die Stände des Reichs nach Tours. In dem Berufungsſchreiben vom 25. März 1308 ſagt er [2]): „den Fußtapfen ſeiner Vorfahren folgend,

1) „Est juris servare ordinem in talibus juris ordinem non observare, nec est curandum unde claruerint crimina templariorum.“

2) Mitgetheilt in Notic. et Extr. XX, 163.

die ſtets vor andern Fürſten beſorgt geweſen, den Glauben gegen Ketzerei zu ſchützen, habe er den Frieden mit den auswärtigen Feinden benützt, um den Kampf gegen die verborgnen Feinde des Glaubens aufzunehmen, da auf dem Glauben unſere ganze Exiſtenz beruhe, ſo daß wer jenen zerſtöre, auch uns vernichte [1]). Dieſe Gefahr bedrohe das Land durch die gotteslängneriſchen Verbrechen der Templer, gegen welche ſich Alles waffnen müſſe. Er wolle deßhalb mit dem Papſte ſich perſönlich benehmen und die Stände als eifrige Freunde des Glaubens zu Theilnehmern dieſes hl. Werkes machen". Ende Mai 1308 traten die Stände zuſammen und erklärten nach den Vorlagen, die ihnen der König machen ließ, den Orden für ſchuldig. Der König glaubte mit dieſer Erklärung den Papſt zur Nachgiebigkeit zu bringen, aber es ſetzte noch lebhafte Verhandlungen ab, bis ſich dieſer theilweiſe widerſtrebend [2]) und um des Königs Ehre [3]) willen endlich zu folgendem Abkommen verſtand: die gefangenen Templer ſollen der Kirche ausgeliefert, aber weil dieſe ſie nicht bewachen kann, in die Hände des Königs zur Bewachung in ſeinem Namen zurückgegeben werden; die den Biſchöfen und Inquiſitoren entzogenen Fakultäten werden zurückgegeben; die Güter des Ordens ſollen der Kirche

1) „Scitis quod fides est catholica ex qua id quod sumus in Christo subsistimus; ex ea vivimus, ex ea nos sic exules et mortales nobiles facti sumus in D. N. J. Christo, ut Dei vivi patris eterni filii veri simus cum Christo nec non regni celestis heredes. Haec nos spes fovet pulcherrima, haec est ergo nostra tota substantia. Si quis igitur hanc catenam violare nititur nos catholicos conatur occidere...."

2) „Licet videatur contra honorem suum."

3) „ob honorem regium et ut votis suis satisfiat ad ea quae sequuntur intendit se declinare."

übergeben, aber weil dieſe an der Verwahrung gehindert iſt, Commiſſären ausgehändigt werden, die zur Hälfte von dem Könige, zur Hälfte von den Biſchöfen ernannt werden. Damit war das Schickſal des Ordens entſchieden, weil ganz in die Hände des Königs gegeben. Die Ehre des Papſtes wie das Recht der Kirche war nur zum Scheine gewahrt. Clemens forderte auch die übrigen Fürſten auf, die Templer verhaften zu laſſen, wiewohl er immer noch mehr an eine Reform als Aufhebung des Ordens zu denken ſchien. Die Unterſuchung wurde jetzt nach einer vom Papſte gegebenen Inſtruktion geführt und vom October 1309 bis Mai 1311 waren 1331 Zeugen verhört: von den Provinzial-Concilien wurden die Schuldigen zum Feuertode, Andere zum Gefängniſſe verurtheilt, Einzelne freigeſprochen. Dem König war es aber nicht um Verurtheilung Einzelner ſondern um Aufhebung des Ordens zu thun und um dieſes zu erlangen, drang er von Neuem auf den Prozeß gegen Bonifaz. Um den Preis der Aufhebung der Templer erhielt Clemens das Abſtehen des Königs von dieſem Prozeſſe.

Die Frage nach der Schuld des Ordens, die ſich in die drei Punkte der Verleugnung Chriſti bei der Aufnahme, der Idololatrie und der Ausſchweifungen zuſammenfaſſen läßt, iſt zwar auch durch Boutaric urkundlich der Entſcheidung nicht näher gebracht worden; behalte man aber, meint er [1]), im Auge, daß ungeachtet einzelner Verirrungen chriſtlicher Glaube und chriſtliches Leben doch immer im Orden ſtattgefunden habe, aber eben ſo gewiß auch nach der einmüthigen Zeugenausſage Gebräuche vorkamen, die auf Verleugnung Chriſti und Idololatrie gedeutet wurden, ſo ſei

1) l. c. p. 139—43.

die Ansicht nicht ohne Wahrscheinlichkeit, daß wir in diesen Anklagen eigentlich symbolische Formen vor uns sehen, deren Sinn in jener Zeit verloren gegangen war; die Verleugnung Christi sei weiter nichts als eine sehr harte Probe, die man den Aufzunehmenden zur Bewährung des eben eidlich gelobten unbedingten Gehorsams gestellt habe, ernstlich sei sie nicht gemeint gewesen; das Küssen bei der Aufnahme auf den Mund, Leib, Rücken, symbolischer Akt der Demuth und Brüderlichkeit, die angeblichen Idole wohl nur Reliquienbehälter, so daß, wenn gleich große Mißbräuche im Orden bestanden, doch die Anklage der Häresie nicht aufrecht zu halten sei. Allein hier wären erst die Fragen zu lösen: wie kam der Orden Angesichts seiner Regel auf *solche* Symbole und wie konnte sich in dem Zeitraume von 150 Jahren das Verständniß dieser Symbole ganz verlieren?

Die Güter des Ordens waren dem Johanniter-Orden zugesprochen. Aber in Frankreich kam dieser Orden nicht so leicht in den Besitz derselben. Der König verlangte von vorneherein 200,000 Livres Tournois, die er im Tempel deponirt gehabt, dann 60,000 Livres für Prozeßkosten, ungeachtet diese bereits aus den laufenden Revenuen der mit Beschlag belegten Templergüter bestritten waren. Beides mußten die Johanniter zahlen und noch über die seit der Sequestration fälligen Revenuen quittiren. Gleichwohl erhielten sie erst nach dem Tode Philipps die Besitzungen der Templer, nachdem man sie noch genöthigt, die Hälfte des gesammten Mobiliars und der Kirchenschätze des Ordens an König Ludwig X abzulassen. Aber auch nach diesen Abzügen war der Gewinn für die Johanniter ein außerordentlicher, und die von Raynald angeführte Aeußerung

des Antoninus, als sei der Orden bei dieser Uebernahme verarmt, entbehrt alles Grundes.

Dem hier Mitgetheilten zufolge wird es nicht in Abrede zu stellen sein, daß 1) der Papst nicht sowohl aus Ueberzeugung von der Schuld des Ordens in seine Aufhebung gewilliget, als erst nach einem 6jährigen Widerstande durch moralische Einschüchterung von Seite Philipps und seiner Agenten dazu gebracht wurde, in diesem Punkte daher eine mildere Beurtheilung verdient; daß 2) das auffallende, in allen hieher gehörigen Aktenstücken befindliche Herausheben des Eifers und Berufs des Königs zur Aufrechthaltung des wahren Glaubens und Bekämpfung der Häreste, sowie das plötzliche Fallenlassen des Prozesses gegen Bonifaz, nachdem in Folge des Dringens darauf die Preisgebung des Templerordens erlangt ist, auf einen Plan hindeuten, der in der Schuld des Ordens wohl einen Anlaß seiner Verwirklichung findet, dessen eigentliches Ziel aber über beide Prozesse weit hinausgeht und in dem Streben des Königs nach Kräftigung und Unabhängigkeit der königlichen Gewalt, auch der Kirche gegenüber, sich abschließt. In der neuesten Zeit hat man in Frankreich diese politische Tendenz des Königs ganz bestimmt formuliren zu können geglaubt [1]). Der König, einer jener entschloßnen Geister, „die aus einigen Provinzen eine Nation zu machen wissen," habe die außerordentliche Vermehrung des Franziskanerordens, der nach vierjährigem Bestehen mehr als 30,000 Glieder besaß, die Macht des Dominicaner- und jene des deutschen Ordens in Preußen und Litthauen gewahrt und vorausgefühlt, welche Gefahren eine ständige

1) Histoire littéraire de la France. Tom. XXIV. Paris 1862. p. 87 e. s.

Armee von kriegerischen Mönchen im Lande bringen könne, das zu seinem Schutze nur an den unsichern Dienst des Adels gewiesen war: er habe hierin gethan, was nach ihm auch andre Souveräne, ja der hl. Stuhl selbst gethan, als sie, um Herr der Lage zu werden, sich von einer Genossenschaft befreiten, die für sie nicht weniger bedenklich wurde, als die Templer für Philipp. Die geschehenen Grausamkeiten und Irregularitäten des Prozesses müsse man dem üblichen Verfahren der Inquisition zu Gute halten. Jedenfalls wäre ohne Unterdrückung, wenigstens Demüthigung der durch Reichthum und Verbindung mächtigen religiösen Genossenschaften die französische Einheit niemals zu Stande gekommen [1]). Immer werde es dem Könige zum Ruhme gereichen, daß er den von den Päpsten gemachten Versuchen, das Mittelalter und die Theocratie fortzusetzen, einen siegreichen Widerstand geleistet. Denn nicht wenig Geist und Muth habe dazu gehört, die religiöse Meinung zu erschüttern, welche seit Jahrhunderten alle Gewalt im Geistlichen und Weltlichen in Hände niedergelegt, die man für unfehlbar hielt [2]). Finde sich doch in der Gesetzgebung des Königs bereits der Beginn einer humanern Ordnung der Dinge [3]). Allein die dem Könige zum Ruhme angerechnete Erschütterung der religiösen Anschauung von dem Verhält-

1) „Il faut bien finir toujours par declarer, que sans la ruine ou du moins l'abaissement de ces republiques saintes, si fortes, même desarmées, par leurs liens avec les premières familles feudales, par leurs richesses, par leurs immenses domaines et plus encore par leur perpetuité et leur prestige mysterieux, par ce caractère divin que rien n'égalait sur la terre, la royauté, c'est à dire l'unité française n'aurait jamais prévalu."

2) l. c. p. 146.

3) ibid. p. 153.

niſſe beider Gewalten hatte ihren Ausgangspunkt nicht in der ſeine Zeit überragenden geiſtigen Anſchauung, ſondern in der Herrſchſucht des Königs, der in ſeiner ganzen Regierung ſich nach keinem andern Geſetze richtete als dem Intereſſe ſeiner königl. Macht. Was aber die „humane Ordnung der Dinge" betrifft, ſo laſſen ſich allerdings einzelne Züge der Art nachweiſen, aber auch ſie haben weniger in der Humanität des Königs als in politiſchen Rückſichten ihren Grund; ſo gab er z. B. 1298 den Leibeigenen der königl. Domänen in den Bezirken von Toulouſe und Carcaſſonne die Freiheit, aber es geſchah dies, wie Boutaric mittheilt [1]), um die Bevölkerung des Südens eine Reihe von Gewaltthaten vergeſſen zu machen, deren Opfer ſie geweſen. Dagegen ſteht Philipp allerdings, was das Ziel ſeiner Politik betrifft, ein großes mächtiges Frankreich zu ſchaffen, den bedeutendſten Herrſchern Frankreichs nahe, und die neuere franzöſ. Geſchichtſchreibung iſt in ihrem Rechte, wenn ſie die frühere Beurtheilung des Königs als einſeitig und unzureichend erklärt.

Wie bereits mitgetheilt, hatte der k. Advocat Pierre Dubois 1304 dem Könige den Plan zu einer Art Univerſal-Herrſchaft eingereicht; nur mit Deutſchland hatte die Sache noch ihre Schwierigkeiten; dieſe ſchienen ſich jetzt zu heben; 1308, nach dem Tode König Albrechts von Oeſtreich, übergab er deßhalb dem Könige ein neues Memorandum [2]). Alles, meint der Projectenmacher, ſpreche dafür, daß der König unter den gegenwärtigen Verhältniſſen, wenn er nur des Papſtes und der Cardinäle gewiß ſei,

1) l. c. p. 157.

2) Mitgetheilt in Notic. et Extr. XX, 186.

das römiſche Reich erwerben könne; der Papſt dürfe nur das Wahlrecht der Churfürſten ſuſpendiren mit der Drohung, wenn ſie dennoch wählten, die Wahl für ungültig zu erklären. Dann ſolle er die Churfürſten zu einer Zuſammenkunft berufen, den Laien die Reiſekoſten mit kirchlichen Zehnten vergüten und den Verſammelten erklären, er habe die Macht ihnen das Wahlrecht zu nehmen, weil ſie daſſelbe vielfach mißbraucht durch die Wahl von Kaiſern, welche die Kirche bekämpft hätten; auch gereiche der bisherige Wahlmodus des deutſchen Königs der Kirche wie dem Reiche und dem hl. Lande zum Nachtheile. Gleichwohl ſolle ihre Zuſtimmung in Aufſtellung eines erblichen Kaiſerthums nicht umgangen, und ſie daher durch Verleihung von Grafſchaften und Auszahlung anſehnlicher Summen entſchädigt werden [1]). Das, meinte Dubois, werde bei den Fürſten durchdringen. Indeſſen ſcheint der Vorſchlag dem Könige zu wenig Ausſicht auf Erfolg geboten zu haben. Deſto ernſtlicher aber war er bedacht, die Wahl ſeines Bruders Carl v. Valois zum römiſchen Könige zu erwirken. Daß er ſchon vor der Wahl Adolfs Aehnliches verſucht, darüber fehlen nach der Mittheilung Boutarics urkundliche Nachweiſe gänzlich. Aber jetzt erſuchte er in Schreiben die Fürſten um ihre Stimmen und ließ drei Geſandte mit unbedingter Vollmacht nach Deutſchland gehen, um durch reiche Geldſpenden die Wahl zu ermöglichen [2]). Das Project wurde bekanntlich durch

1) „Ut vobis volentibus provideatur de *imperatore perpetuo* qui vos ducat in Terram s. dabimus cuilibet vestrum comitatum unum vel, si non sint comitatus magni, duos, qui longe magis proderunt vobis et heredibus vestris quam potestatem (sic) eligendi. Dabimus etiam cuilibet vestrum centum millia vel II^{c} millia librarum — quae pecuniae super decima Ecclesiarum Alemaniae capi possunt.“

2) Die bezüglichen Urkunden in Notic. et Extr. XX, p. 189. 190.

den Papſt und den Erzbiſchof von Mainz vereitelt. Philipp war klug genug, die Wahl anzuerkennen und mit dem neuen Könige ein Bündniß zu gegenſeitigem Schutze zu ſchließen. Was er aber nicht aufgab, war der alte Gedanke der Rheingrenze. Wie vertraut man damals ſchon mit dieſer Erweiterung der Oſtgrenze war, geht aus den Berichten der franzöſiſchen Chroniſten hervor [1]), als ſei bei der Zuſammenkunft zwiſchen Philipp und Albrecht von Oeſtreich zu Vaucouleurs 1299 bereits von Albrecht mit Zuſtimmung der deutſchen Biſchöfe und Barone eine Gebietsabtretung bis an den Rhein an Frankreich erfolgt. Dieſes war nicht der Fall, aber Philipp arbeitete an der Sache in ſeiner Art. Er gewann nach und nach einen Theil der deutſchen Fürſten und Biſchöfe, namentlich jener, deren Territorien Frankreich zunächſt lagen, für ſich durch reiche Penſionen, wie die Biſchöfe von Verdun, Lüttich, Metz, den Erzbiſchof von Cöln, den Herzog von Brabant, die Grafen von Luxemburg, Hennegau, Namur, Holland u. A. [2]) und verſtand es den alten Reichsſtädten am linken Rheinufer ſein Protectorat zu octroyiren. Toul trug ſich ſelbſt ihm an [3]), ſpäter Verdun. 1310 wurde auch Lyon in Folge der ſteten Zerwürfniſſe zwiſchen Bürger und Biſchof dem franzöſiſchen Reiche einverleibt. Damit ſein Haus auch auf die orientaliſch-griech. Krone Anſprüche habe, ließ er ſeinen Bruder Carl von Valois die Erbin des conſtantinopolitan. Reiches, Catharine v. Courtenay heirathen.

Dieſe großartige Politik des Königs koſtete Geld, und die ſtete Finanznoth wie die drückenden und unverſtändigen

1) Boutaric l. c. p. 399.
2) Cf. Bout. p. 413.
3) Urkund Not. et Extr. p. 135.

Mittel ihr abzuhelfen, namentlich im Münzwesen, gehören zu der Nachtseite seiner Regierungsgeschichte. Boutaric hat es versucht auf Grund der vereinzelten Angaben ein beiläufiges Verzeichniß der jährlichen außerordentlichen Einnahmen von 1295—1316 zu geben; sie betrugen 10,625,000 Livres Tourn. oder nach dem jetzigen Geldwerthe gegen 1100 Millionen Fr. Die franz. Gloire war sohin auch damals schon sehr theuer. Einen guten Theil dieser bedeutenden Summe hat der franz. Clerus getragen [1]). Von 1247—1274 hat derselbe den zehnten Theil seines jährlichen Einkommens 21mal gezahlt. Aber schon 1274 verlieh Gregor X dem Könige Philipp III den Zehnten wieder auf 3 Jahre und 1284 Martin IV auf 4 J., 1285 kam Philipp d. Sch. zur Regierung und während derselben d. h. bis zum J. 1314 hat der König den Zehnten gleichfalls 21mal erhoben. Kirchen und Corporationen, die sich mit Berufung auf ihre Immunität zu zahlen weigerten, wurden mit Beschlagnahme ihrer Güter bestraft, eine Maßregel, die auch der hl. Ludwig 1237 gegen die Capitel zu Sens, Auxerre und Orleans anzuwenden nicht verschmäht hatte. Außerdem bezog der König eine Reihe von Jahren die Annaten und Bonifaz VIII hatte ihm sogar die Hälfte aller zu Gunsten des Kreuzzuges gemachten Vermächtnisse und der für Lösung vom Gelübde der Kreuzfahrt eingehenden Gelder überwiesen. Der einfache Zehnten betrug nach der sorgfältigen Rechnung Boutarics 260,000 Livr. Tourn., die Gesammtsumme der erhobenen Zehnten sohin 2,600,000 Pfund, oder nach dem Verhältnisse zu dem jetzigen Geldwerthe betrachtet, mehr als 400 Millionen Fr. Dieser

1) Cf. Bout. p. 277—297.

Reichthum der alten franz. Kirche darf nicht befremden. Noch 1830 wurde das jährliche Einkommen der anglicanischen Kirche — und wie vieles hatte diese seit der Reformation verloren — auf 235 Mill. Fr. geschätzt. Die franz. Kirche war eine beinahe unerschöpfliche Hülfsquelle für die Krone, die aber dieselbe, wie Boutaric richtig bemerkt, benützte „sans réserve et sans discrétion".

Das Urtheil über den Charakter des Königs ist durch das Auseinandergehen der zeitgenössischen Berichte sehr erschwert; liegen ja sogar über sein Ende ganz widersprechende Mittheilungen vor! Während Johann von St. Victor [1]) ihn auf dem Sterbebette bekennen läßt, daß er „schlechten Rath befolgend" durch drückende und ungerechte Steuern und Münzverschlechterung sich den Fluch Vieler zugezogen und darüber vor Gott nicht bestehen zu können fürchte, gibt ihm Guilelmus Scotus, Mönch von St. Denys, ein „glorreiches Ende" [2]) und rühmt seinen keuschen, milden und frommen Sinn, der sich im Eifer für Gottesdienst und Abtödtung bewährt, womit im Ganzen auch die Lobsprüche Nogarets übereinstimmen [3]). Das aber läßt sich nicht verkennen: in all seinen Regierungsakten zeigt Philipp einen festen Sinn, der nicht blos weiß was er will, sondern der Erreichung des Zieles jede andere Rücksicht, auch die der Humanität und der Gerechtigkeit opfert. Ungeachtet er von den Zeitgenossen vielfach als beschränkt und von seinen

1) Recueil des Hist. de France, XXI, p. 659.

2) Ibid. p. 207: „Et quia cum bonis operibus in adversisque regni sui eventibus cordis et labiorum servavit munditiam, ipsum habuisse amicum credimus Christum regem, ut praecipue declarat ejus de hoc mundo vocatio gloriosa."

3) Dupuy, Preuv. p. 518.

Räthen abhängig bezeichnet wird [1]), entwickelt er gerade diesen gegenüber eine unerwartete Festigkeit: er weiß sie, meistens Juristen, für seine Zwecke zu gebrauchen, läßt sie aber in untergeordneten Stellungen, um sie geschmeidig zu erhalten. Dubois, der in allen wichtigen Fragen seine gallicanische Feder für den König einsetzt, blieb einfacher Advocat, und Nogaret, der sich für ihn sogar excommuniciren ließ und die Verachtung der Mit- und Nachwelt auf sich nahm, konnte die gewünschte Canzlerstelle nicht erlangen, wenn ihn gleich der König dieselbe versehen ließ. Der Eindruck aber, den der König in dem franz. Clerus hinterlassen, spricht sich in der Thatsache aus, daß der Sohn und Nachfolger Philipps die Kirchen nöthigen mußte, die üblichen Gebete und Gottesdienste für den Verstorbenen zu verrichten. —

1) Ibid. p. 4 und Hist. litter. de la Franc. XXIV, p. 205. In den Briefen Bonifaz' blickt dieses wiederholt durch.

2.

Zur Geſchichte der Aufhebung des Templerordens.

(Mit Benützung bisher unbeachteter Bullen.)

Von Prof. Dr. Hefele.

Unſere Nachrichten über die Aufhebung des Templerordens auf der allgemeinen Synode zu Vienne und unſere Kenntniß der Verhandlungen und Debatten, die derſelben vorangingen, waren bisan nur fragmentariſch und mangelhaft, und haben erſt durch zwei neuerdings wieder bekannt gewordene Bullen weſentliche Ergänzung gewonnen. Wir wollen im Folgenden verſuchen, die neuen Data mit den ſonſtigen Nachrichten in ein Ganzes zu verſchmelzen.

Der Zeitgenoſſe und Biograph des Papſtes Clemens V, der Dominikaner Ptolemäus von Lucca, Biſchof von Torcello († 1327), berichtet: „unterdeſſen (zwiſchen der erſten und zweiten Sitzung zu Vienne) wurden die Prälaten ſammt den Cardinälen (vom Papſte) berufen, um über die Templer zu verhandeln. Es wurden dabei auch die Akten (der früheren Verhöre mit ihnen) verleſen. Auf Befragen des Papſtes kamen Alle darin überein, daß er den Templern Gehör und Vertheidigung geſtatten ſolle. Dieſer Anſicht waren alle italieniſchen Prälaten mit Ausnahme eines

Einzigen, auch alle spanischen, deutschen, dacischen, englischen, schottischen, irischen und gallischen, ausgenommen die drei Erzbischöfe von Sens, Rheims und Rouen. Dieß geschah im Anfang December 1311" [1]).

Eine zweite hieher gehörige Notiz findet sich bei dem englischen um hundert Jahre späteren Historiker Thomas Walsingham, Benediktiner zu St. Alban, daß nämlich zu Vienne darüber gestritten worden sei, ob wegen der Vergehen Einzelner der gesammte Templerorden verurtheilt werden könne [2]).

Diese beiden Notizen erhalten ihr volles Licht und zugleich ihre Bestätigung durch den zweiten Theil der Aufhebungsbulle des Ordens, welche bisher in Deutschland noch niemals benützt worden ist und für völlig verloren erachtet wurde. Wir werden sie unten vollständig mittheilen. Darin wird nun erzählt: „als es dem Papste unpassend schien, die Untersuchung über die Templer und die Prüfung der über sie aufgenommenen Protokolle und Zeugenaussagen vor die ganze Synode zu bringen (weil so große Körper sich nur äußerst schwer und langsam bewegen), so ließ er gleich nach der ersten Sitzung von der Gesammtheit der Synodalmitglieder eine Commission wählen, aus Prälaten aller Länder und Zungen bestehend, die in Gemeinschaft mit ihm und den Cardinälen die Sache behandeln sollte. Diesem Ausschusse, zu dem auch der Patriarch von Aquileja und mehrere Erzbischöfe ꝛc. gehörten, wurden alle bezüglichen Schriftstücke mehrere Tage lang in dem Sitzungslokal des Concils, der Kathedrale, vorgelesen,

1) Bei Baluz., Vitae Pontif. Aven. T. I. p. 43.

2) Bei Raynald., Contin. Annal. Baron. 1312, 4 und Mansi, Collect. Concil. T. XXV. p. 409.

und dabei die Akten mit großem Fleiß und Zeitaufwand geprüft. Darauf stellte der Papst in geheimer Sitzung an diesen Ausschuß die Frage, wie nun gegen die Templer zu verfahren sei, zumal Einige derselben sich zur Vertheidigung des Ordens erboten hätten. Die Majorität der Cardinäle und fast alle Deputirten der Synode sprachen sich dahin aus, daß man dem Orden die Vertheidigung gestatten müsse und daß alle bisher gesammelten Beweise nicht zureichend seien, ihn rechtsgemäß (absque offensa Dei et juris injuria) wegen der angeschuldigten Ketzereien zu verurtheilen. Andere meinten dagegen, unter Anführung vieler Argumente, der Papst solle dem Orden die Vertheidigung nicht gestatten, denn Solches würde nur eine Verschleppung der Sache, viel Gezänk und großen Nachtheil für das hl. Land (für das die Güter des Ordens nach seiner Aufhebung verwendet werden sollten) zur Folge haben".

Nach der obigen Angabe des Ptolemäus von Lucca wurden diese Vota schon im Dezember 1311 abgegeben, aber drei Monate verfloßen, ehe der Papst zu einer Entscheidung kam. Es mußte ihm gewiß schwer werden, das Gutachten der ungeheuren Majorität der Commission zu verwerfen, aber es anzunehmen, daran hinderte ihn sichtlich die Rücksicht auf Frankreich und die Furcht vor seinem Bedränger Philipp dem Schönen. Wie so oft griff er auch jetzt wieder zum Auskunftsmittel der Schwachen, zur Zögerung. Aber im Februar 1312 erschien der französische König mit einem großen armeeartigen Gefolge vor den Thoren von Vienne [1]), um durch den Druck seiner Anwesenheit die Verurtheilung der Templer zu erwirken, und

1) Contin. chron. Guil. de Nangis, bei Achery, Spicileg. T. III. p. 65 der neuen Ausg.

schrieb jetzt am 2. März an den Papst: „Eure Heiligkeit weiß, daß die Untersuchung eine solche Menge von Ketzereien und Verbrechen der Templer aufgedeckt hat, daß der Orden unfehlbar aufgehoben werden muß. Deßhalb und weil heiliger Eifer für den wahren Glauben Uns treibt, flehen wir dringend und demüthig um die Vernichtung des Ordens, dessen Besitzthum einem andern Ritterorden zugewendet werden mag" [1]).

Es ist klar, die Lage des Papstes war peinlich. Auf der einen Seite verlangte der gewaltige Philipp die ungesäumte Aufhebung des Ordens mit dem Beifügen, daß ja seine Schuld längst schon erwiesen sei. Auf der andern Seite aber erklärte die weitaus große Majorität der Cardinäle und der Deputirten des Concils, daß der Orden, wenn nicht Weiteres gegen ihn erwiesen werde, unmöglich mit Recht verurtheilt werden könne. — In dieser Noth und Enge ergriff Clemens endlich den Ausweg, welchen schon bei Beginn der Synode ein französischer Votant angerathen hatte; er beschloß den Orden nicht aus Rechtsgründen (de jure) sondern per modum provisionis seu ordinationis apostolicae, d. h. aus fürsorglicher Rücksicht auf das allgemeine Wohl und mittelst päpstlicher Verordnung aufzuheben.

Diesen Entschluß, versichert der Papst, habe er nur nach langer und reiflicher Ueberlegung und im Interesse des hl. Landes gefaßt, Gott allein vor Augen habend, und zwar aus folgenden Gründen: a) weil der Orden wegen Häresie wenigstens sehr übel beleumundet sei, b) weil der

1) Havemann, Gesch. des Ausgangs des Tempelherrnordens, 1846. S. 285. Wilcke, Gesch. des Ordens der Tempelherrn. 1860. Bd. II. S. 394.

Großmeister und viele andere Ordensmitglieder auf Häresie und Laster bezügliche Geständnisse abgelegt hätten, c) weil der Orden bei Prälaten und Königen ꝛc. sehr verhaßt sei, d) weil kein Rechtschaffener denselben vertheidigen wolle, e) weil derselbe für das hl. Land, wofür er gestiftet, unnütz geworden sei, f) weil durch eine Aufschiebung der Sentenz die Güter des Ordens verloren gehen könnten.

Wie die dritte, vierte und sechste Biographie des Papstes Clemens V. berichten [1]), versammelte jetzt der Papst am Mittwoch in der Charwoche, den 22. März 1312, die Cardinäle und viele andere Prälaten in einem geheimen Consistorium, und hob hier den Templerorden per viam provisionis vollständig auf, die Entscheidung über die Personen und Güter des Ordens sich und der Kirche reservirend; in der zweiten öffentlichen Sitzung aber, am 3. April, verkündete er diesen Beschluß feierlich vor versammelter Synode und in Gegenwart des Königs Philipp von Frankreich und seiner drei Söhne. Auch hielt er in dieser Sitzung mit schonungsloser Beziehung auf die Templer eine Rede über Psalm 1, 8: „die Gottlosen bestehen nicht im Gerichte" [2]).

Hiemit stimmt ganz zusammen, daß die päpstliche Aufhebungsbulle, die wir jetzt kennen, das Datum des 22. März trägt, und es ist sonach klar, daß sie der Papst an diesem Tage jener Commission aus Cardinälen und Synodaldeputirten, von der wir oben sprachen, vorgetragen habe. Ob irgend welche Bedenken dagegen laut geworden und ob überhaupt noch Berathungen darüber gestattet gewesen seien, wird nicht gesagt. Diesem einen Akte folgte aber als-

1) Baluz., l. c. T. I. p. 58, 75 u. 107. Raynald., 1312, 1.
2) Contin. Chron. Guil. de Nangis, l. c. p. 65.

bald der zweite, die feierliche Publikation der Aufhebungsbulle in der zweiten Sitzung. Die Schlußhauptſentenz dieſer Bulle, an das bisher daraus Mitgetheilte anſchließend, lautet: „In Anbetracht des übeln Rufes, des Verdachts und der Anklagen, ſo gegen den Orden erhoben, auch der geheimgehaltenen Art und Weiſe der Aufnahme in denſelben, und des ſchlimmen unchriſtlichen Benehmens vieler Mitglieder, beſonders auch in Anbetracht des Eides, der von Jedem verlangt wird, daß er über die Aufnahme nichts ausſage und aus dem Orden nie austrete, in Anbetracht weiter, daß das vom Orden gegebene Aergerniß gar nicht gehoben werden kann, wenn er zu exiſtiren fortfährt, auch daß der Glaube und die Seelen dadurch in Gefahr kämen, und daß ſehr viele Mitglieder des Ordens ſchreckliche Dinge verübt haben, ... in Anbetracht ferner, daß die römiſche Kirche andere berühmte Orden aus viel geringeren Urſachen, als hier vorliegen, aufgehoben hat, heben wir nicht ohne Bitterkeit und Seelenſchmerz, nicht durch richterliche Entſcheidung (per modum difinitivae sententiae), ſondern per modum provisionis seu ordinationis apostolicae den genannten Templerorden ſammt allen ſeinen Einrichtungen für ewige Zeiten auf, unter Zuſtimmung des hl. Conciliums, ſtrenge verbietend, daß irgend Jemand noch künftig in dieſen Orden eintrete, ſein Gewand annehme oder trage oder ſich für einen Templer ausgebe. Wer dagegen handelt, verfällt ipso facto der Excommunikation. Die Perſonen und Güter des Ordens wollen wir unſerer und des apoſtoliſchen Stuhles Diſpoſition vorbehalten, um darüber noch vor dem Schluß dieſer Synode zur Ehre Gottes und zum Beſten des hl. Landes zu verfügen, und es darf Niemand dieſelben irgendwie antaſten. Was etwa dawider geſchehen

ſollte, iſt ungültig. Mit Obigem ſoll übrigens den Proceſſen, die gegen einzelne Templer durch die Diöceſanbiſchöfe oder durch die Provinzialſynoden bereits verhandelt wurden oder noch werden, nicht derogirt werden. ... Gegeben zu Vienne am XI Cal. Aprilis (22. März) im ſiebenten Jahre unſeres Pontifikats".

Dieſe Aufhebungsbulle des Templerordens vom 22. März 1312 iſt meines Wiſſens keinem der Gelehrten, die ſich mit der Geſchichte dieſes Ordens beſchäftigt haben, wie z. B. Havemann und Wilcke, bekannt geweſen [1]). Sie wußten nur von der Bulle Ad providam d. d. 2. Mai j. J., welche die vom Papſt vorbehaltenen Verfügungen über die Güter der Templer enthält und bei Mansi T. XXV. p. 389 sqq., Harduin, T. VII. p. 1340 sqq. und Bzovius, ad ann. 1312, 2 abgedruckt iſt, und meiſt fälſchlich für die Aufhebungsbulle ausgegeben wurde, z. B. von Wilcke, a. a. O. Bd. II. S. 307 u. 483. Im Sommer 1865 theilte mir jedoch mein ſehr verehrter Freund Dr. Pius Gams O. S. B., der ſich damals auf einer gelehrten Reiſe in Spanien befand, brieflich die wichtige Nachricht mit, daß P. Caresmar am Ende des vorigen Jahrhunderts in dem Archiv zu Ager (in Catalonien) die Aufhebungsbulle des Templerordens entdeckt habe. Sie beginne mit den Worten Vox in excelso audita est lamentationis, ſei ſehr umfangreich, vom XI Cal. Aprilis datirt und bisher eben ſo wenig bekannt, als eine weitere dazu gehörige Bulle vom 6. Mai 1312 Ad certitudinem praesentium, worin die Biſchöfe Inſtruktionen rückſichtlich ihres Verfahrens mit den Templern erhalten. Kaum war jedoch

1) Vgl. Havemann, a. a. O. S. 286. Wilcke, Bd. II. S. 307.

Dr. Gams aus Spanien zurückgekehrt, ſo entdeckte er die beiden fraglichen Bullen in dem großen Werke von Joaquin Lorenzo Villanueva: Viage literario à las iglesias de España, Madrid 1806. T. V. Apendice de Documentos p. 207—221 und 221—224. Da dieß Werk ſehr ſelten und die Bullen ſehr wichtig ſind, ſo mag ein genauer Wiederabdruck dieſer gerechtfertigt erſcheinen. Nur die Interpunktion und Orthographie erlaube ich mir zu berichtigen.

Die Aufhebungsbulle lautet:

Clemens episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam. Vox in excelso audita est lamentationis, fletus et luctus, quia venit tempus, tempus venit, quo per prophetam conqueritur Dominus: „In furorem et indignationem mihi facta est domus haec; auferetur de conspectu meo propter malitiam filiorum suorum, quia me ad iracundiam provocabant, vertentes ad me terga et non facies, ponentes idola sua in domo, in qua invocatum est nomen meum, ut polluerent ipsam. Aedificaverunt excelsa Baal, ut initiarent et consecrarent filios suos idolis atque daemoniis“ (Jerem. 32, 31—35); „profunde peccaverunt, sicut in diebus Gabaa“ (Osea 9, 9). — Ad tam horrendum auditum tantumque horrorem vulgatae infamiae (quod quis umquam audivit tale? Quis vidit huic simile?) corrui cum audirem, contristatus sum cum viderem, amaruit cor meum, tenebrae exstupefecerunt me. Vox enim populi de civitate, vox de templo, vox Domini reddentis retributionem inimicis suis. Exclamare Propheta compellitur: „Da eis Domine, da eis vulvam sine liberis, et ubera arentia“ (Osea, 9, 14). Nequitiae eorum revelatae sunt propter malitiam ipsorum. De domo tua ejice illos. Et siccetur radix eorum, fructum nequaquam faciant, non sit ultra domus haec offendiculum

amaritudinis, et „spina dolorem inferens“ (Ezech. 28, 24); non enim parva est fornicatio ejus immolantis filios suos, dantis illos et consecrantis daemoniis et non Deo, diis quos ignorabant; propterea in solitudinem et opprobrium, in maledictionem et in desertum erit domus haec „confusa nimis et adaequata pulveri; novissima deserta et invia, et arens ab ira Domini, quem contempsit; non habitetur, sed redigatur in solitudinem, et omnes super eam stupeant, et sibilent super universis plagis ejus“ (Jerem. 50, 12. 13). Non enim propter locum gentem, sed propter gentem locum elegit Dominus; ideo et ipse locus templi particeps factus est populi malorum, ipso Domino ad Salomonem aedificantem sibi templum, qui impletus est quasi flumine sapientia, apertissime praedicante: „Si aversione aversi fueritis, filii vestri, non sequentes et colentes me, sed abeuntes et colentes Deos alienos et adorantes ipsos, projiciam eos a facie mea, et expellam de terra, quam dedi eis, et templum quod sanctificavi nomini meo, a facie mea projiciam, et erit in proverbium et in fabulam, et populis in exemplum. Omnes transeuntes videntes stupebunt et sibilabunt, et dicent: quare sic fecit Dominus templo et domui huic? Et respondebunt, quia recesserunt a Domino Deo suo, qui emit et redemit eos, et secuti sunt Baal et Deos alienos, et adoraverunt eos et coluerunt; idcirco induxit Dominus super ipsos hoc malum grande“ (III Reg. 9,6—9).

[1]) Sane dudum circa nostrae promotionis ad apicem

1) Von hier an bis Post haec (nach der Mitte des Ganzen) faſt wörtliche Wiederholung aus der Bulle Regnans in coelis vom 12. Auguſt 1308 bei Mansi, l. c. p. 369 sqq. und p. 199 sqq. Harduin, Collect. Concil. T. VII. p. 1321 sqq. u. p. 1283 sq.

summi pontificatus initium, etiam antequam Lugdunum, ubi recepimus nostrae coronationis insignia, veniremus, et post tam ibi quam alibi secreta quorumdam nobis insinuatio intimavit, quod magister, praeceptores et alii fratres ordinis militiae templi Hierosolymitani, et etiam ipse ordo, qui ad defensionem patrimonii Domini nostri Jesu Christi fuerant in transmarinis partibus constituti, et speciales fidei catholicae pugiles et terrae Sanctae praecipui defensores ipsius terrae negotium gerere principaliter videbantur, propter quod sacrosancta romana ecclesia eosdem fratres et ordinem specialis favoris plenitudine prosequens, eos adversus Christi hostes crucis armavit signaculo, multis exaltavit honoribus, et diversis libertatibus et privilegiis communivit, et tam ipsius, quam cunctorum Christi fidelium manus cum multiplici erogatione bonorum sentiebant multifarie multisque modis propter hoc adjutrices, contra ipsum Dominum Jesum Christum in scelus apostasiae nefandae, detestabile idololatriae vitium, execrabile facinus Sodomorum, et haereses varias erant lapsi. Sed quia non erat verosimile, nec credibile videbatur, quod viri tam religiosi, qui praecipue pro Christi nomine suum saepe sanguinem effuderunt ac personas suas mortis periculis frequenter exponere videbantur, quique magna tam in divinis officiis quam in jejuniis et aliis observantiis devotionis signa frequentius praetendere videbantur, suae sic essent salutis immemores, quod talia perpetrarent, praesertim cum idem ordo bonum et sanctum initium habuerit, et a sede apostolica gratiam approbationis perceperit, et per sedem eandem ipsius ordinis regula, utpote sancta, rationabilis atque justa, meruerit approbari; ejusmodi insinuationi et delationi ipsorum, ejusdem Domini nostri exemplis et canonicae scripturae doctrinis edocti,

aurem noluimus inclinare. Deinde vero charissimus in christo filius noster Philippus, rex Francorum illustris, cui eadem fuerant facinora nunciata, non typo avaritiae (cum de bonis templariorum nihil sibi vindicare aut appropiare intenderit, immo ea in regno suo dimisit, manum suam exinde totaliter amovendo), sed fidei orthodoxae fervore, suorum progenitorum vestigia clara sequens, accensus, de praemissis quantum licite potuit se informans, ad instruendum et informandum nos super his multas et magnas nobis informationes per suos nuntios et litteras destinavit. Infamia vero contra templarios ipsos et ordinem eorundem increbescente validius super sceleribus antedictis, et quia etiam quidam miles ejusdem ordinis magnae nobilitatis, et qui non levis opinionis in dicto ordine habebatur, coram nobis secrete juratus deposuit, quod ipse in receptione sua ad recipientis suggestionem praesentibus quibusdam aliis militibus militiae templi negavit Christum et exspuit super crucem sibi a dicto recipiente ostensam. Dixit etiam se vidisse, quod magister militiae templi, qui vivit adhuc, recepit in conventu dicti ordinis ultramarino quemdam militem eodem modo, scilicet cum abnegatione Christi et exspuitione super crucem, praesentibus bene ducentis fratribus ejusdem ordinis, et audivit dici, quod sic in receptione fratrum dicti ordinis servabatur, quod ad recipientis vel ad hoc deputati suggestionem, qui recipiebatur Jesum Christum negabat, et super crucem sibi ostensam exspuebat in vituperium Christi crucifixi, et quaedam alia faciebant recipiens et receptus, quae non sunt licita, nec christianae conveniunt honestati, prout ipse tunc confessus exstitit coram nobis; urgente nos ad id officii nostri debito, vitare nequivimus, quin tot et tantis clamoribus accomodaremus

aditum. Sed cum demum fama publica deferente, ac clamosa insinuatione dicti regis, nec non et ducum, comitum et baronum et aliorum nobilium, clericorum quoque et populi dicti regni Francorum, ad nostram propter hoc tam per se quam per procuratores et syndicos praesentiam venientium, ad nostram (quod dolenter referimus) audientiam pervenisset, quod magister, praeceptores, et alii fratres dicti ordinis et ipse ordo praefatis et pluribus aliis erant criminibus irretiti, et praemissa per multas confessiones, attestationes et depositiones praefati magistri, visitatoris Franciae, ac plurium praeceptorum et fratrum ordinis praelibati coram multis praelatis et haereticae pravitatis inquisitore, auctoritate apostolica praecedente, in regno Franciae factas, habitas et receptas et in publicam scripturam redactas, nobisque et fratribus nostris ostensas, probari quodammodo viderentur; ac nihilominus fama et clamores praedicti in tantum invaluissent, et etiam ostendissent tam contra ipsum ordinem quam contra personas singulares ejusdem, quod sine gravi scandalo praeteriri non poterat, nec absque imminenti fidei periculo tolerari; nos illius, cujus vices licet immeriti in terris gerimus, vestigiis inhaerentes, ad inquirendum de praedictis ratione praevia duximus procedendum, multosque de praeceptoribus, presbyteris, militibus et aliis fratribus dicti ordinis reputationis non modicae in nostra praesentia constitutos (praestito ab eis nihilominus juramento, et eis cum affectione non modica per Patrem et Filium et Spiritum sanctum sub obtestatione divini judicii ac interminatione maledictionis aeternae in virtute sanctae obedientiae adjuratis, quod tunc in loco tuto et idoneo constituti, ubi nihil eos timere oportebat, non obstantibus confessionibus per eos coram aliis

factis, per quas eisdem confitentibus nullum fieri praejudicium volebamus, super praemissis meram et plenam nobis dicerent veritatem), super his interrogavimus et usque ad numerum septuaginta duorum examinavimus, multis ex fratribus nostris nobis assistentibus diligenter, eorumque confessiones per publicas manus in authenticam scripturam redactas illico in nostra et dictorum fratrum nostrorum praesentia, ac deinde interposito aliquorum dierum spatio in consistorio legi fecimus coram ipsis, et illas in suo vulgari cuilibet eorum exponi, qui perseverantes in illis, eas expresse et sponte, prout recitatae fuerant, approbarunt.

Post quae cum generali magistro, visitatore Franciae et praecipuis praeceptoribus praefati ordinis intendentes super praemissis inquirere per nos ipsos, ipsum generalem magistrum, et visitatorem Franciae, ac terrae ultramarinae Normanniae, Aquitaniae ac Pictaviae, praeceptores majores, nobis Pictavis existentibus mandavimus praesentari. Sed cum quidam ex eis sic infirmabantur tunc temporis, quod aequitare non poterant nec ad nostram praesentiam commode adduci, nos [1]) scire volentes de praemissis omnibus veritatem, et an vera essent quae continebantur in eorum confessionibus et depositionibus, quas coram inquisitore pravitatis haereticae in regno Franciae supradicto praesentibus quibusdam notariis publicis et multis aliis bonis viris dicebatur fecisse, nobis et fratribus nostris per ipsum inquisitorem sub manibus publicis exhibitas et ostensas, dilectis filiis nostris Berengario tunc tituli Nerei et Achillei, nunc episcopo Tusculano, et Stephano tituli Sancti Cyriaci in thermis presbytero, et Landulfo titulo Sancti Angeli

1) Nach nos hat Villanueva die nicht in den Context passenden Worte cum eis.

diacono cardinalibus, de quorum prudentia, experientia et fidelitate indubitatam fiduciam obtinemus, commisimus et mandavimus, ut ipsi cum praefatis magistro generali, visitatore ac praeceptoribus inquirerent tam contra ipsos et singulares personas ipsius ordinis generaliter quam contra ipsum ordinem super praemissis, cum diligentia veritatem et quidquid super his invenirent, nobis referre, ac eorum confessiones et depositiones per manum publicam in scriptis redactas nostro apostolatui deferre ac praesentare curarent, eidem magistro ac visitatori et praeceptoribus beneficium absolutionis a sententia excommunicationis, quam pro praemissis, si vera essent, incurrerant, si absolutionem humiliter ac devote peterent ut debebant, juxta formam ecclesiae impensuri. Qui cardinales ad ipsos generalem magistrum, visitatorem et praeceptores personaliter accedentes, eis sui adventus causam exposuerunt. Et quoniam personae ipsorum et aliorum templariorum in regno Franciae consistentium nobis traditae fuerant, quod libere absque metu cujusquam plene ac pure super praemissis omnibus ipsis cardinalibus dicerent veritatem, eis auctoritate apostolica injunxerunt. Qui magister, visitator et praeceptores terrae Normanniae, Ultramarinae, Aquitaniae et Pictaviae coram ipsis tribus cardinalibus, praesentibus quatuor tabellionibus publicis et multis aliis bonis viris ad sancta Dei evangelia ab eis corporaliter tacta praestito juramento, quod super praemissis omnibus meram et plenam dicerent veritatem, coram ipsis singulariter, libere ac sponte, absque coactione qualibet et terrore deposuerunt et confessi fuerunt inter caetera Christi abnegationem ac exspuitionem super crucem, cum in ordine templi recepti fuerunt, et quidam ex eis se sub eadem forma, scilicet cum abnegatione Christi

et exspuitione super crucem, fratres multos etiam recepisse. Sunt etiam quidam ex eis quaedam alia horribilia et inhonesta confessi, quae subticemus ad praesens. Dixerunt praeterea et confessi fuerunt, ea vera esse, quae in eorum confessionibus et depositionibus continentur, quas dudum fecerant coram inquisitore praefato. Quae confessiones et depositiones dictorum generalis magistri, visitatoris et praeceptorum in scripturam publicam per quatuor tabelliones publicos redactae, in ipsorum magistri, visitatoris et praeceptorum et quorundam aliorum bonorum virorum praesentia, ac deinde interposito aliquorum dierum spatio coram ipsis eisdem lectae fuerunt de mandato et (in) praesentia cardinalium praedictorum, et in suo vulgari expositae cuilibet eorundem. Qui perseverantes in illis, eas expresse et sponte, prout recitatae fuerant, approbarunt. Et post confessiones et depositiones hujusmodi, ab ipsis cardinalibus ab excommunicatione, quam pro praemissis incurrerant, absolutionem flexis genibus manibusque complexis humiliter et devote ac cum lacrymarum effusione non modica petierunt. Ipsi vero Cardinales (quia ecclesia non claudit gremium redeunti) ab iisdem magistro, visitatore et praeceptoribus haeresi abjurata, expresse ipsis secundum formam ecclesiae auctoritate nostra absolutionis beneficium impenderunt, ac deinde ad nostram praesentiam redeuntes, confessiones et depositiones praelibatorum magistri, visitatoris et praeceptorum in scripturam publicam redactas per manus publicas, ut est dictum, nobis praesentarunt, et quae cum dictis magistro, visitatore et praeceptoribus fecerant, retulerunt. Ex quibus confessionibus et depositionibus et relatione invenimus, saepe fatum magistrum, visitatorem terrae Ultramarinae, Normanniae,

Aquitaniae et Pictaviae praeceptores in praemissis et circa praemissa, licet quosdam ex eis in pluribus, et alios in paucioribus, graviter deliquisse. — Attendentes autem, quod scelera tam horrenda transire incorrecta absque omnipotentis Dei et omnium catholicorum injuria non poterant nec debebant, decrevimus de fratrum nostrorum consilio, per ordinarios locorum, ac per alios fideles ac sapientes viros ad hoc deputandos a nobis, contra singulares personas ipsius ordinis, nec non et contra dictum ordinem per certas discretas personas (quas) ad hoc duximus deputandas, super praemissis criminibus et excessibus inquirendum.

Post haec tam per ordinarios quam per deputatos a nobis contra singulares personas dicti ordinis, et per inquisitores, quos ad hoc duximus deputandos, contra ipsum ordinem per universas mundi partes, in quibus consueverint fratres dicti ordinis habitare, inquisitiones factae fuerunt, et illae quae factae contra ordinem praelibatum fuerant, ad nostrum examen remissae, quaedam per nos et fratres nostros sanctae romanae ecclesiae cardinales, aliae vero per multos viros valde litteratos, prudentes, fideles, Deum timentes et fidei catholicae zelatores et exercitatos, tam praelatos, quam alios apud Malausanam Vacionensis dioeceseos fuerunt valde diligenter lectae et examinatae solerter. — [1]) Post quae dum venissemus Viennam, et essent jam quamplures patriarchae, archiepiscopi, episcopi electi, abbates exempti et non exempti, et alii ecclesiarum praelati, nec non et procuratores absentium praelatorum et capitulorum ibidem pro convocato a nobis concilio congregati,

1) Von da an haben wir den Inhalt der Bulle oben S. 57. 59 f. u. 61 f. mitgetheilt.

nos post primam sessionem, quam inibi cum dictis cardinalibus et cum praefatis praelatis et procuratoribus tenuimus, in qua causas convocationis concilii eisdem duximus exponendas, quia erat difficile, immo fere impossibile, praefatos cardinales et universos praelatos et procuratores in praesenti concilio congregatos ad tractandum de modo procedendi super et in facto seu negotio fratrum ordinis praedictorum in nostra praesentia convenire, de mandato nostro ab universis praelatis et procuratoribus in hoc concilio existentibus certi patriarchae, archiepiscopi, episcopi, abbates exempti et non exempti et alii ecclesiarum praelati et procuratores de universis christianitatis partibus quarumcunque linguarum, nationum et regionum, qui de peritioribus, discretioribus et idoneïoribus ad consulendum in tali et tanto negotio et ad tractandum una nobiscum et cum cardinalibus antedictis tam solemne factum sive negotium credebantur, electi concorditer et assumpti fuerunt. Post quae praefatas attestationes super inquisitionem ordinis praelibati receptas coram ipsis praelatis et procuratoribus per plures dies et quantum ipsi voluerunt audire, publice legi fecimus in loco ad tenendum concilium deputato, videlicet in ecclesia cathedrali, et subsequenter per multos venerabiles fratres nostros, patriarcham Aquileiensem, archiepiscopos et episcopos in praesenti sacro concilio existentes, electos et deputatos ad hoc, per electos a toto concilio cum magna diligentia et sollicitudine, non perfunctorie, sed moratoria tractatione dictae attestationes ac rubricae super his factae, visae, perlectae et examinatae fuerunt. Praefatis itaque cardinalibus, patriarchis, archiepiscopis et episcopis, abbatibus exemptis et non exemptis et aliis praelatis et procuratoribus, ab aliis, ut praemittitur, electis

propter praemissum negotium, in nostra praesentia constitutis, facta per nos propositione et consultatione secreta, qualiter esset in eodem negotio procedendum, praesertim cum quidam templarii ad defensionem ejusdem ordinis se offerrent, majori parti cardinalium et toti fere concilio, illis videlicet, qui a toto concilio ut praemittitur sunt electi et quoad hoc vices totius concilii repraesentant, vel parti multo majori, quinimo quatuor vel quinque partibus eorundem cujuscunque nationis in concilio existentium indubitatum videbatur, et ita dicti praelati et procuratores sua consilia dederunt, quod ipsi ordini defensio dari deberet, et quod ipse ordo de haeresibus, de quibus inquisitum est contra ipsum, per ea quae hactenus sunt probata, absque offensa Dei et juris injuria condemnari nequeat; aliis quibusdam e contra dicentibus, dictos fratres non esse (ad) defensionem dicti ordinis admittendos, nec nos dare debere defensionem eidem, si enim ut dicebant praemissi, ejusdem ordinis defensio admittatur vel detur, ex hoc ipsius negotii periculum, et non modicum terrae sanctae subsidii detrimentum sequeretur, et altercatio et retardatio ac decissionis ipsius negotii dilatio; ad haec multas rationes et varias allegantes. Verum licet ex processibus habitis contra ordinem memoratum ipse ut haereticalis per difinitivam sententiam canonice condemnari non possit; quia tamen idem ordo de illis haeresibus, quae imponuntur eidem, est plurimum diffamatus, et quia quasi infinitae personae illius ordinis, inter quas sunt generalis magister, visitator Franciae et majores praeceptores ipsius, per eorum confessiones spontaneas de praedictis haeresibus, erroribus et sceleribus sunt convictae, quia etiam ipsae confessiones dictum ordinem reddunt valde suspectum, et quia infamia et suspicio

praelibatae dictum ordinem reddunt ecclesiae sanctae Dei et praelatis ejusdem ac regibus aliisque principibus et caeteris catholicis nimis abominabilem et exosum, quia etiam verisimile creditur, quod amodo bona non reperiretur persona, quae dictum ordinem vellet intrare, propter quae ipse ordo ecclesiae Dei ac prosecutioni negotii terrae sanctae, ad cujus servitium fuerant deputati, inutilis redderetur, quoniam insuper ex dilatione decisionis seu ordinationis dicti negotii, ad quam faciendam vel sententiam promulgandam terminus peremptorius fuerat in praesenti concilio praefatis ordini et fratribus assignatus a nobis, bonorum templi quae dudum ad subsidium terrae sanctae et impugnationem inimicorum fidei christianae a Christi fidelibus data, legata et concessa fuerunt, totalis amissio, destructio et dilapidatio, ut probabiliter creditur, sequeretur; inter eos qui dicunt, ex nunc contra dictum ordinem pro dictis criminibus condemnationis sententiam promulgandam, et alios qui dicunt, ex processibus praehabitis contra dictum ordinem condemnationis sententiam jure ferri non posse longa et matura deliberatione praehabita, solum Deum habentes prae oculis, et ad utilitatem negotii terrae sanctae respectum habentes, non declinantes ad dexteram vel sinistram, viam provisionis et ordinationis duximus eligendam, per quam tollentur scandala, vitabuntur pericula et bona conservabuntur subsidio terrae sanctae.

Considerantes itaque infamiam, suspicionem, clamosam insinuationem et alia supradicta, quae contra ordinem faciunt supradictum, nec non et occultam et clandestinam receptionem fratrum ipsius ordinis, differentiamque multorum fratrum ejusdem a communi conversatione, vita et moribus aliorum Christi fidelium, in eo maxime, quod recipientes

aliquos in fratres sui ordinis, receptos in ipsa receptione professionem emittere faciebant et jurare, modum receptionis nemini revelare, nec religionem illam exire, ex quibus contra eos praesumitur evidenter; attendentes insuper grave scandalum ex praedictis contra ordinem praelibatum subortum fuisse, quod non videretur posse sedari eodem ordine remanente, nec non et fidei et animarum pericula, et quamplurimorum fratrum dicti ordinis horribilia multa facta, et multas alias rationes justas et causas, quae nostrum ad infra scripta movere animum rationabiliter et debite potuerunt, quia et majori parti dictorum cardinalium et praedictorum a toto concilio electorum, plus quam quatuor vel quinque partibus eorundem, visum est decentius et expedientius et utilius pro Dei honore et pro conservatione fidei christianae ac subsidio terrae sanctae, multisque aliis rationibus validis, sequendam fore potius viam ordinationis et provisionis sedis apostolicae, ordinem saepe fatum tollendo et bona ad usum, ad quem deputata fuerant, applicando, de personis etiam ipsius ordinis, quae vivunt, salubriter providendo, quam defensionis juris observationes et negotii prorogationes; animadvertentes quoque, quod alias etiam sine culpa fratrum ecclesia romana fecit interdum alios ordines solemnes ex causis incomparabiliter minoribus, quam sint praemissae, cessare: non sine cordis amaritudine et dolore, non per modum definitivae sententiae, sed per modum provisionis seu ordinationis apostolicae praefatum templi ordinem et ejus statum, habitum atque nomen irrefragabili et perpetuo valitura tollimus sanctione, ac perpetuae prohibitioni subjicimus, sacro concilio approbante, districtius inhibentes, ne quis dictum ordinem de caetero intrare, vel ejus habitum suscipere vel portare,

aut pro templario gerere se praesumat. Quod si quis contra fecerit, excommunicationis incurrat sententiam ipso facto. Porro nos personas et bona eadem nostrae ac apostolicae sedis ordinationi et dispositioni, quam gratia divina favente ad Dei honorem et exaltationem fidei christianae ac statum prosperum terrae sanctae facere intendimus, antequam praesens sacrum terminetur concilium, reservamus; inhibentes districtius, ne quis, cujuscunque conditionis vel status existat, se de personis vel bonis hujusmodi aliquatenus intromittat, vel circa ea in ordinationis sive dispositionis nostrae per nos, ut praemittitur, faciendae praejudicium aliquod faciat, innovet vel attentet. Decernentes ex nunc irritum et inane, si secus a quoquam scienter vel ignoranter contigerit attentari. Per hoc tamen processibus factis vel faciendis circa singulares personas ipsorum templariorum per dioecesanos episcopos et provincialia concilia, prout per nos alias extitit ordinatum, nolumus derogari. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae ordinationis, provisionis, constitutionis et inhibitionis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum. — Datum Viennae XI calendas Aprilis, pontificatus nostri anno septimo [1]).

Der Aufhebungsbulle folgte am 2. Mai 1312 die bisher schon bekannt gewesene Ad providam des Inhalts: „Ueber die Verwendung dieser von Anfang an zum Besten des hl. Landes und zur Bekämpfung der Ungläubigen gestifteten Güter habe der Papst mit den Mitgliedern der

1) Villanueva, l. c. p. 207—221.

Synode sehr lange und reifliche Berathungen gepflogen und man habe es endlich fürs Beste erachtet, sie dem Hospitalorden vom hl. Johannes zu Jerusalem auf ewig zu uniren. Mit Zustimmung der Synode übergebe sonach der Papst dem genannten Hospitalorden und dem Hospital selbst das Haupthaus der Templer, alle ihre übrigen Häuser, Kirchen, Kapellen, Städte, Burgen, Villen, Landschaften, auch alle ihre Rechte, Jurisdiktionen ꝛc. und alles bewegliche und unbewegliche Eigenthum, diesseits und jenseits des Meeres, was der Orden und der Magister und die Brüder des Tempels zur Zeit ihrer Verhaftung in Frankreich im Oktober 1308 besaßen [1]). Ausgenommen sollten nur sein die außerhalb Frankreichs gelegenen Güter der Templer in den Ländern der Könige von Castilien, Aragonien, Portugal und Majorka, über welche zu disponiren der apostolische Stuhl sich vorbehalte. Schließlich wird allen denen Bann und Interdikt angedroht, welche die Hospitalbrüder irgendwie in dieser Sache beeinträchtigen würden" [2]).

Unter dem gleichen Datum, 2. Mai 1312, bestellte der Papst Commissaire für Vollziehung dieses Dekrets in Frankreich, England, Irland, Schottland, Griechenland, Orient, Deutschland, ganz Italien und Sicilien, Schweden, Norwegen und Dänemark [3]) und erließ nachträglich am

1) Faktisch behielt jedoch K. Philipp d. Schöne die Ordensgüter unter dem Vorwand, die Templer hätten ihm 200,000 im Temple niedergelegte Livres gestohlen, und erst unter seinem Nachfolger kamen die Hospitalritter wenigstens theilweise in den Besitz der Templergüter. Boutaric (Archiviste des Archives de l'empire), la France sous Philippe le Bel. Paris 1861. p. 145 sq.

2) Mansi, T. XXV. p. 389 sqq. Harduin, T. VII. p. 1340 sqq. Bzovius, ad ann. 1312, 2.

3) Mansi, l. c. p. 392 sqq. Harduin, l. c. p. 1344 sqq. Bzovius, 1312, 2.

16. d. M. ein Schreiben an alle Administratoren und Curatoren von Templergütern, um sie von obigen Beschlüssen in Kenntniß zu setzen [1]). Daraus ersehen wir zugleich, daß bei den Berathungen über diesen Gegenstand auch der Plan aufgetaucht war, einen ganz neuen Orden zu gründen und diesem die Güter der Templer zu überweisen.

In der dritten Bulle Ad certitudinem endlich, die wir ebenfalls erst aus dem Werke Villanuevas vollständig kennen gelernt haben, und die vom 6. Mai 1312 datirt ist, bezeichnete der Papst im Einzelnen diejenigen Personen des Ordens, die er seinem eigenen Urtheil reservire, während die Andern von den Provinzialsynoden der betreffenden Länder gerichtet werden sollten. In die erste Klasse setzte er nur den Magister (Großmeister) des ganzen Ordens (Jakob von Molay), den Visitator von Frankreich und die Großpräceptoren von Palästina, Normandie, Aquitanien, Poitou und Provence, nebst dem Ordensritter Oliver de Penna. Zugleich bestimmte er, daß allen für unschuldig Erklärten ein anständiger Unterhalt aus den Ordensgütern gereicht, auch denen, die sich schuldig bekannten, Mitleid erwiesen, und nur gegen die Hartnäckigen und Rückfälligen Strenge angewendet werden müsse. Weiterhin sollten die Flüchtigen, die sich bisher jeder Untersuchung entzogen, binnen Jahresfrist vor ihren Diöcesanbischöfen erscheinen, um von ihnen examinirt und dann den Provinzialsynoden zum Urtheil übergeben zu werden. Auch gegen sie sei große Milde anzuwenden und ihnen und allen Brüdern, die sich der Kirche unterwerfen, ein Templerhaus oder ein Kloster zur Wohnung anzuweisen, auf Kosten des Ordens. Nur soll-

1) Raynald., 1312, 6.

ten nicht Viele zugleich in einem und demſelben Hauſe wohnen. Wer annoch einen Templer gefangen halte, müſſe ihn auf Verlangen des Metropoliten oder Biſchofs, zu deſſen Diöceſe jener gehöre, ſogleich freilaſſen. Diejenigen Templer, die ſich nicht binnen Jahresfriſt vor ihrem Biſchof ſtellen, ſeien excommunicirt, und wenn ſie ein Jahr lang im Banne verbleiben, als Häretiker zu behandeln.

Von dieſer dritten Bulle hat Raynald die erſte Hälfte von Considerantes an bis dispositioni apostolicae reservantes in ſeiner Fortſetzung der Annalen des Baronius aufgenommen (1312, 3), alſo denjenigen Theil, der eigentlich nur eine Epitome der Hauptbulle vom 22. März iſt. Raynald that dieß, weil er die Hauptbulle gar nicht kannte und doch den Aufhebungsbeſchluß mittheilen wollte [1]). Dagegen ließ er ungeſchickter Weiſe gerade das hinweg, was den Hauptinhalt dieſer dritten Bulle bildet, nämlich die Beſtimmung darüber, welche einzelnen Templer dem eigenen Urtheil des Papſtes reſervirt ſeien, während die Andern durch die Provinzialſynoden gerichtet werden ſollten. Die weitern in der Bulle gegebenen Beſtimmungen aber, über Behandlung und Verpflegung der Templer und ihre

1) Der Umſtand, daß in dieſer dritten Bulle vom 6. Mai 1312 die Aufhebung des Templerordens *repetirt*, genauer geſagt: *als bereits geſchehen* referirt wird (sustulimus, subjecimus), folgerten Manche, und ſo früher auch wir, daß der Papſt erſt in der dritten Seſſion (am 6. Mai) die Zuſtimmung des Concils zu ſolcher Aufhebung erlangt habe (vgl. Kirchenlex. von Wetzer und Welte, Bd. XI. S. 683). Aber nicht nur aus der jetzt bekannt gewordenen Hauptbulle vom 22. März, ſondern auch aus der Ad providam vom 2. Mai geht hervor, daß der Aufhebungsakt ſchon *vor* dem 6. Mai, ja ſchon vor dem 2. Mai definitiv erfolgt ſei. Gerade die Bulle Ad providam ſagt dieß ausdrücklich in den Worten: *dudum* siquidem ordinem domus militiae templi ... sacro approbante concilio ... sustulimus.

Citation binnen Jahresfriſt, erhob Raynald nicht aus der Bulle ſelbſt, ſondern aus dem Berichte des Bernhard Guido in der vita IV^ta^ Clementis V bei Baluz., Vitae Paparum Avenion. T. I. p. 76. Es wird darum zweckmäßig ſein, auch dieſe dritte Bulle in ihrer Vollſtändigkeit aus dem Werke Villanueva's mitzutheilen:

Clemens episcopus, servus servorum Dei. Ad certitudinem praesentium et memoriam futurorum. Considerantes dudum inquisitiones et processus varios de mandato sedis apostolicae per universas partes christianitatis contra ordinem quondam militiae templi et contra singulares personas habitos sive factos super haeresibus, de quibus ipsi erant graviter infamati, et specialiter super eo, quod fratres ejusdem quondam ordinis, dum in ipso recipiebantur ordine, ac interdum post receptionem eorum, Christum negare et in ejus opprobrium super crucem sibi ostensam exspuere et eam interdum conculcare pedibus dicebantur; quod generalis magister ipsius ordinis, visitator Franciae, ac majores ipsius ordinis praeceptores, nec non et quamplures fratres ejusdem in judicio confessi fuerunt de haeresibus supradictis, quodque ipsae confessiones dictum ordinem valde suspectum reddebant; attendentes insuper infamiam divulgatam, suspicionem vehementem, nec non praelatorum, ducum, comitum, baronum ac communitatum regni Franciae insinuationem clamosam, grave quoque scandalum ex praedictis contra ordinem praelibatum subortum, quod non videbatur posse sedari eodem ordine remanente; animadvertentes multas alias justas rationes et causas, quae ad id nostrum moverunt animum, de quibus in processu super hoc habito continetur: cum gravi cordis amaritudine ac dolore, non per modum difinitivae sententiae, cum eam

super hoc secundum inquisitiones et processus praedictos non possemus ferre de jure, sed per viam provisionis et ordinationis apostolicae praefatum quondam templi ordinem et ejus statum, habitum atque nomen sustulimus, removimus et cassavimus ac perpetuae prohibitioni subjecimus (sacro concilio approbante), personas, et bona ejusdem ordinis ordinationi et dispositioni sedis apostolicae reservantes [1]; per hoc tamen processibus factis vel faciendis circa singulares personas aut fratres ejusdem quondam ordinis per dioecesanos episcopos et provincialia concilia, prout per nos alias extitit ordinatum, nolumus derogare.

Nunc igitur volentes circa singulares easdem personas ac fratres plenius, sicut expedit, providere, fratres ipsos omnes — praeter magistrum quondam dicti ordinis, visitatorem Franciae, et terrae sanctae, Normanniae et Aquitaniae ac Pictaviae et Provinciae magnos praeceptores, quos dudum dispositioni nostrae specialiter reservavimus, et fratrem Oliverium de Penna dicti quondam ordinis militem, quem ex nunc dispositioni sedis apostolicae reservamus, — judicio et dispositioni conciliorum provincialium, sicut et hactenus fecimus, duximus relinquendos; volentes juxta diversitatem conditionum ipsorum per eadem concilia cum eis procedi [2], videlicet, quod illis, qui sunt jam super dictis erroribus sententialiter absoluti vel in posterum exigente justitia absolventur, de bonis praefati quondam ordinis, unde juxta status sui decentiam sustentari valeant, (ad-) ministretur. Circa eos autem, qui de praefatis erroribus sunt confessi, consideratis eorum conditionibus modoque

1) Bis hieher geht der bei Raynald., 1312, 3 abgedruckte Theil.

2) Von da an hat Raynald (1312, 9) einen Theil des Inhalts der Bulle aus Bernhard Guido mitgetheilt.

confessionis eorum pensato, volumus a praefatis conciliis, prout eorum circumspectioni videbitur, rigorem justitiae cum affluenti misericordia mitigari. Circa impoenitentes et relapsos, si qui, quod deus avertat, inventi fuerint, inter eos justitia aut censura canonica observanda. Quoad illos vero, qui etiam supposititi quaestionibus se praedictis esse involutos erroribus negaverint, per eadem concilia servari et fieri volumus, quod justum fuerit et aequitas canonum suadebit. Eos autem, cum quibus adhuc non est super dictis erroribus inquisitum, et qui sub manu vel potestate ecclesiae non habentur, sed sunt forsitan fugitivi, sacri approbatione concilii praesentium tenore citamus, ut a die praesenti infra annum, quem ad hoc eis pro termino praeciso et peremptorio assignamus, coram dioecesanis suis curent personaliter comparere, subituri eorum examen, prout justitia suadebit, ac secundum praedictorum conciliorum judicium pro meritis recepturi, magna tamen tam circa eos quam circa alios supra expressos (praeterquam contra relapsos et impoenitentes) misericordia adhibita et servata, et eo semper proviso, quod de bonis dicti quondam ordinis provideatur in necessariis tam istis, quam illis et etiam aliis omnibus ejusdem quondam ordinis fratribus, quandocunque ad ecclesiae obedientiam venerint et quamdiu in obedientia eadem perstiterint, juxta status sui conditiones et decentiam eorundem ipsis omnibus in domibus praefati quondam ordinis aut in religiosorum aliorum monasteriis, ad expensas tamen ipsius quondam ordinis juxta dictorum conciliorum arbitrium collocandis; ita tamen quod in una domo unove monasterio nullatenus multi semel ponantur. Mandamus etiam et districte praecipimus omnibus, apud quos et per quos fratres praedicti quondam ordinis

detinentur, ut eos restituant libere et dimittant, quotiescumque per metropolitanos et ordinarios fratrum ipsorum fuerint super hoc requisiti. Quod si infra praefatum annum coram dioecesanis praedictis praemisso modo citati non curaverint, ut praemittitur, comparere, eo ipso sententiam excommunicationis incurrant. Et quia in causa praesertim fidei contumacia suspicioni praesumptionem addit vehementem, si sic contumaces excommunicationem praedictam per annum animo sustinuerint pertinaci, ex tunc velut haeretici condemnentur. Verum hujusmodi nostrae citationis edictum, quod sic ideo ex certa scientia facimus, et eo fratres praedictos citari sic volumus, ac si essent per speciales citatores personaliter apprehensi, quia et vagabundi nullatenus possent aut saltem faciliter inveniri, ut contra citationis ejusdem processum omnis calumniae tollatur occasio, in praesenti sacro collegio publicamus; et ut ipsa talis citatio certius ad fratrum ipsorum et communem omnium notitiam deducatur, cartas sive membranas processum citationis huiusmodi continentes bullaque nostra bullatas in majoris ecclesiae Viennensis appendi vel affigi ostiis faciemus, quae citationem huiusmodi suo quasi sonoro praeconio et patulo judicio publicabunt; ita quod fratres praedicti, quos citatio ipsa contingit, nullam possint excusationem praetendere, quod ad eos ipsa citatio non pervenerit vel quod ignorarint eandem, cum non sit verosimile, remanere apud eos incognitum vel occultum, quod tam patenter omnibus publicatur. Ceterum ut circa hoc cautela plenior observetur, dioecesanis locorum praecipimus, ut in suis cathedralibus ac locorum insignium dioecesium suarum ecclesiis huiusmodi nostrae citationis edictum, cum primum

commode poterint, faciant publicari. Datum Viennae pridie nonas Maii, pontificatus nostri anno septimo [1]).

Diese dritte Bulle, vom 6. Mai 1312 datirt, ist ohne Zweifel in der dritten und letzten Sitzung des Concils von Vienne publicirt worden, denn daß diese gerade am 6. Mai j. J. statthatte, erfahren wir von den beiden Zeitgenossen Bernhard Guido und Ptolemäus von Lucca [2]).

1) Villanueva, l. c. p. 221—224.

2) Baluz., Vitae Pap. Aven. T. I. p. 59 u. 75. Muratori, rerum ital. script. T. XI. p. 1205.

3.

Studien über Synesios von Kyrene.

Chronologie seines Lebens. Sein Verhältniß zum Christenthum, sein Episkopat und seine philosophisch-theologischen Anschauungen.

(Schluß.)

Von Franz Xaver Kraus,
Doctor der Philosophie und der Theologie.

Aus den prosaischen Schriften, die S. als Bischof schrieb, läßt sich nur Weniges anführen, was die Trinitätslehre desselben vervollständigen könnte. So spricht S. in Bf. 57. p. 192 von der Erlösung durch die zweite Person in der Trinität; Christus ist um der Sünde Aller willen (*ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἁμαρτίας*) gekreuzigt worden, und es mußte dies geschehen; dann wird von dem Verrathe des Judas u. s. f. gehandelt, und endlich bemerkt, ein wie hohes Wesen der Mensch sein müsse, da ja seinethalben Christus gekreuzigt wurde (*τίμιον ζῶον ὁ ἄνθρωπος, τίμιον γὰρ, εἰ δι' αὐτὸν ἐσταυρώθη Χριστός.* 194 B). Es mußte aber der Sohn Gottes (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* 199 C) herabkommen; denn selbst einem Engel wäre es wol nicht möglich, dreißig Jahre unter den Menschen zu sein, ohne von der Hyle beschmutzt zu werden. Dazu, um im Umgange mit dem Schlechtern (*τοῖς χείροσι*) nichts zu leiden,

gehöre eine περιουσία δυνάμεως, ein Uebermaß von Machtfülle. In dem nämlichen Briefe wird von dem heil. Geiſte geſagt, er ſei (nach der Anſchauung der Aelteſten in der Gemeinde) ein Geiſt der Heiterkeit, der diejenigen, welche an ihm Theil haben, erheitere; derſelbe kehrt aber nach Bf. 67. p. 212 bei denjenigen nicht ein, welche von Leidenſchaft erfüllt ſind. Derſelbe Geiſt, heißt es endlich in der erſten Homilie, p. 295 C, iſt es, der die Propheten und Apoſtel erleuchtet.

Gehen wir in der Stufenleiter des Abgeleiteten zu der Erſcheinungswelt und zu den kosmologiſchen Fragen über. Das allgemeinſte Charakteriſtikum der ſinnlichen Welt im Gegenſatze zur intellectuellen iſt nach Plotin, daß ſich die Einheit der letztern hier in Vielheit, das Ineinander aller Theile (ich möchte ſagen die Circumſeſſion) in ein Auseinander, die Harmonie derſelben in Gegenſatz auflöſt. „Die erſten Dinge, ſagt dem entſprechend S. (de Calv. p. 69 D), ſind einfach; wenn ſich aber die Natur ſenkt, ſo vermannigfaltigt ſie ſich" (τὰ πρῶτα τῶν ὄντων ἁπλᾶ· κατιοῦσα δὲ ἡ φύσις ποικίλλεται), und de Insomn. p. 132 D: „die Welt iſt nicht einfach — οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἕν — und die verſchiedenen Theile der Welt ſind ſich theils verwandt, theils feindlich; ähnlich wie die Leier ein Syſtem von harmoniſchen und disharmoniſchen Tönen iſt." Auch die Veränderlichkeit der Welt kehrt S. „Das Veränderliche (ἡ γένεσις), was um uns vorgeht, iſt eine Folge deſſen, was über uns iſt. Denn von dort gelangen die Samen der Begebniſſe hierher (τὰ τῶν συμβαινόντων σπέρματα)" (de Provid. p. 127 C). Dieſe Veränderlichkeit bezieht ſich aber blos auf den telluriſchen Theil des Weltalls; denn

der uranische ist ohne Anfang und Ende (Bf. 105. p. 249 B setzt S. der christlichen Lehre vom Weltuntergang entgegen: *τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τἆλλα μέρη συνδιαφθείρεσθαι*, vgl. Plotin. Enn. II, 9, 7: *ὁ κόσμος οὔτε ἤρξατο οὔτε παύσεται.* Vgl. III, 2, 1). Der Begriff des Veränderlichen fällt demnach mit dem Tellurischen und Sinnlichen, Materiellen [1]) zusammen. Allem Sinnlichen und Tellurischen liegt aber die Materie als das seinen Unterschied vom Intelligiblen bewirkende Princip zu Grunde. Diese Materie ist aber nach Plotin nicht etwas Wesenhaftes, sie ist nur die Möglichkeit des Seins (Enn. II, 5, 5), nur ein schwaches (*ἀμυδρός*) Scheinbild desselben, eine Abschattung und ein Verlassen des Geistigen (*σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις* Enn. III, 6, 7. 18. VI, 3, 7), ist mit einem Worte das schlechthin Nichtseiende (II, 5, 4. III, 6, 6), die reine Privation (*στέρησις*, II, 4, 14), das Bestimmungslose oder das Unbegrenzte. Hier liegt der Punkt, wo die plotinische Lehre vom Stoffe entschieden und wesentlich von der gnostisch-orientalischen Theorie differirt. Der scharfausgeprägte Dualismus der letztern, welche die Materie als etwas absolut Seiendes, als das absolute, wesenhafte Böse dem Guten entgegensetzt, ist bei Plotin durch die völlige Bestimmungslosigkeit, durch die Auffassung des Stoffes als der reinen Stereſis, vermieden. Freilich begegnen sich beide Anschauungen darin, daß Plotin, über den ältern Platonismus hinausgehend, den Stoff nicht bloß als das Nichtseiende, sondern auch als das Böse bestimmt. Da

1) Vgl. Plat. Polit. p. 519 A B. u. 525 C. Synes. de Calvit. p. 73 D. Boissonade ad Marin. p. 104. Krabing. ad Provid. p. 373.

das Böſe urſprünglich nicht in der Seele ſeinen Sitz haben kann, die ja vermöge ihrer göttlichen Abſtammung davon frei ſein muß, ſo kann es nur aus der Verbindung der Seele mit etwas an ſich Böſem, alſo der Materie, herrühren (I, 6, 5). S. ſchließt ſich im Weſentlichen der plotiniſchen Anſchauung an, die übrigens ſchon Numenios [1]) vorbereitet hatte. Im Anſchluſſe an die Bemerkung, die erſten Dinge ſeien einfach, wenn ſich aber die Natur ſenke, ſo vermannigfaltige ſie ſich (de Calv. p. 69 CD), ſagt unſer Philoſoph: „die Materie aber iſt der Dinge Endlichſtes (ἡ δὲ ὕλη τῶν ὄντων ἔσχατον); daher iſt ſie auch höchſt mannigfaltig. Wenn ſie auch etwas Göttliches in ſich aufnimmt, ſo kann ſie es nicht ſogleich ganz in ſich aufnehmen, und wenn ſie Bilder und Samen aufnimmt, ſo hält ſie ſie umſchlungen und beſchäftigt ſich ganz mit ihnen. Bald nimmt ſie ſie freundlich auf, bald bewältigt ſie ob des nothwendigen Gegenſatzes beim erſten Zuſammentreffen das Göttliche ſo, ehe das Bild vollendet iſt. Sie kann auch beides, denn dieſes ſteht nicht, wie es ſcheint, in Widerſpruch.“ Unter zahlloſen Wendungen kehrt dann, wie wir ſogleich ſehen werden, die Lehre von der Hyle als dem Princip des Böſen im Menſchen wieder. Wie aber die Erſcheinungswelt am Seienden und Weſenhaften Antheil habe, das zeigt uns die Ideenlehre des S., welche durchaus auf der platoniſchen fußt. In den Körpern der Ideen hat Gott offenbare Bilder ſeiner geheimen, unſichtbaren Kräfte gegeben, gleichwie auch die dem Beſten entſtammende Seele die Kraft nach Außen mitzutheilen beſitzt (διαδόσιμον ἔχει μέχρι τῶν ἔξω τὴν δύναμιν Dion. p. 43 CD).

1) Vgl. Brandis, a. a. O. S. 307.

„Jedes ſinnlich Wahrzunehmende iſt eine Verbindung der Idee mit der Materie (ἕκαστον αἰσθητὸν εἶδός ἐστιν ὕλῃ συνδυασθέν p. 149 B.)". Demgemäß bilden wir auch keine νοήσεις οὐκ ἀφανιάστους, außer wenn Jemand in einem kurzen Augenblick die Berührung eines εἴδους ἄϋλου hat" (p. 137 C.). Auch im ſechſten Hymnus (14 ff.) erſcheint der Sohn als Weltbildner, der das Sinnliche den Ideen nachbildete (σὲ γὰρ ἀρχὰν γενέτας ἔδωκεν κόσμους| κατάγειν ἐκ νοερῶν σώμασι μορφάς). Jene oben angezogene Stelle aus dem „Lob der Glatze" p. 69 CD zeigt aber, wie S. auch die Lehre von den Keimſtoffen, den λόγοι σπερματικοί der Stoiker, gekannt und benutzt hat. Er dürfte hier Plotin Enn. III, 8, 1 vor Augen gehabt haben [1]).

S. ſah gleich Plotin das Weltall als etwas Beſeeltes an. Wie nun im belebten Organismus ein Zuſammenwirken, nicht bloß eine phyſiſche Verknüpfung, ſondern auch ein ſympathetiſches Ineinandergreifen aller Theile ſtattfindet, ſo auch in der Welt, in welcher vollkommene Harmonie und Ordnung herrſcht. Nur eine andere Wendung dieſes Gedankens iſt Plotins Lehre von der göttlichen Vorſehung (III, 2, 3), wobei er freilich ſich nicht der gewöhnlichen Vorſtellung einer auf's Einzelne gehenden und perſönlichen Fürſorge der Gottheit für's Endliche anſchließt. Ganz ſo S. „Die Welt, heißt es in den ägyptiſchen Erzählungen p. 127 B, iſt ein in ſeinen Theilen vollkommenes Ganze (τὸν κόσμον ἓν ὅλον ἡγούμεθα). In ihr herrſcht Harmonie, und da ſich die Theile in der Einheit bewahren,

1) Vgl. dazu Creuzer Stübd. I, 78. u. Krabinger ad Calv. p. 133.

können ſie ſich nicht fühllos gegeneinander verhalten. Sie werden alſo gegenſeitig wirken und leiden. Der Grund der hienieden ſtatthabenden Erſcheinungen iſt in jenen ſeligen im Kreiſe ſich bewegenden Körpern zu ſuchen." Aehnlich de Insomn. p. 132 B: *ἔδει γὰρ, οἶμαι, τοῦ παντὸς τούτου συμπαθοῦς τε ὄντος καὶ σύμπνου τὰ μέρη προσήκειν ἀλλήλοις, ἅτε ἑνὸς ὅλου μέλη τυγχάνοντα. σοφός,* fährt der Verf. p. 132 C fort, *ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν,* und etwas weiter unten: *τοῦτο μὲν ἤδη τῆς προγενεστέρας ἐστὶν ὁμονοίας· ἔστι γάρ τις, ὡς ἐν συγγενείᾳ, τοῖς μέρεσι καὶ διχόνοια· οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἕν. καί ἐστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα, καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμόνοιαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων· τὸ δ' ἐξ ἀντικειμένων ἓν ἁρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου,* eine ſchon berührte Stelle, zu welcher Lobeck die Worte eines Anonymus bei Fabricius XII, 752 citiert: *ἡ μυστικὴ ἡ τῶν Αἰγυπτίων καὶ Ἱερογραμματέων Αἰγύπτου θεία καὶ ἀληθὴς ἡ τῶν φύσεων συγγένεια τέρπει τὰς ὁμοουσίας φύσεις· τοῦτό ἐστι τὸ Ὀρφαϊκὸν ὁμοούσιον καὶ ἡ Ἑρμαϊκὴ λύρα, ἐν ᾗ ἡ τῶν οὐσίων ποθεινή τε καὶ ἐναρμόνιος ἀποτελεῖται συμπλοκή* [1]). Möglich, daß S. an unſerer Stelle ſich an Ennead. IV, 4, 8 erinnerte (*καὶ μὴν εἰ καὶ χορείᾳ ἀπεικάσειέ τις τὴν κίνησιν αὐτῶν .... ὥσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι, μέλος ἂν ᾄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἁρμονίᾳ,* vgl. III, 2, 15. IV, 4, 4. *ἁρμονία μιὰ ἐν*

1) Lobeck Aglaoph. II, 909 sq. Vgl. Huschke Comm. de Inscript. vasculi Locris in Italia reperti. p. 19.

τῷ παντὶ), zu welcher Stelle Creuzer eine Anzahl beachtenswerther Parallelſtellen, namentlich aus Proklos anführt [1]).

S. ſpricht öfter von der Vorſehung, wie er ja ein ganzes Buch, die ägyptiſchen Erzählungen, unter dieſem Titel verfaßt hat (vergl. Bf. 137, p. 273 A). „Die Vorſehung heiſcht aber auch, daß die Menſchen das Ihrige thuen. Daß es in der Welt Uebles gibt, iſt kein Wunder, wol aber, daß es auch etwas Anderes, als Uebles, gibt. Dies iſt ein Werk der Vorſehung, welche nicht einer Mutter gleicht, die alle Gefahr von dem Unmündigen abwehrt, ſondern dieſem, nachdem ſie ihn groß gezogen, die Waffen zur Selbſtwehr gibt. Die Menſchen ſollen glauben, daß Gottes Vorſehung und die Uebung der Tugend niemals im Widerſpruch ſtehen" (de Provid. p. 102 B). In der Rede über das Königthum wird eine Parallele zwiſchen der Verwaltung des Reiches durch den König und der Vorſehung Gottes für die Welt gezogen. „Familien, Staaten, Völker, Nationen und Länder ſollen königlicher Vorſehung und weiſer Sorgfalt genießen, welche Gott ſelbſt ſich im Geiſtigen als Muſter aufſtellend, als ein Bild der Vorſehung gewährt, und er will, daß das Irdiſche nach dem Ueberirdiſchen geordnet werde" (p. 8 C). „Uebrigens befaßt ſich Gott nicht ſelbſt kleinlich mit Jedem von dem, was hienieden, ſondern gebraucht die Natur als ſeine Hand, auf ſeinem Charakter beharrend, und iſt des Guten Urſache bis auf das Aeußerſte, da er der Urſachen Urſache iſt" (p. 30 A), Gedanken, die faſt wörtlich mit Aeußerungen des Plotin zuſammenſtimmen [2]). Wie aber

1) Creuzer ad Plotin. III, 225.

2) Enn. IV, 3, 12. ἡ τοῦ παντὸς ψυχή, οὐδὲν τὰ τῇδε ἐπιστρεφο-

Letzterer die Providenz im Grunde auf einfache Naturnothwendigkeit zurückführt, so kennt auch S. neben seinem fürsehenden Gotte ein fatum. „Das Gesetz irdischer Nothwendigkeit gießt den Sterblichen doppeltes Leben ein, den Einen göttliches, reines, den Andern sündiges" (Hymn. III, 671 ff.). Einen ähnlichen Glauben an unabwendbares Geschick und gelegentlich auch an Orakel legt unser Autor Bf. 83. p. 220 C (vgl. Bf. 79. und p. 243 D) an Tag. „Gott und Glück, sagt er de Provid. p. 106 BC, theilen unter uns wie Rollen das Leben in dem großen Schauspiel der Welt. Kein Leben ist besser oder schlechter als das andere, sondern jeder gebraucht es, wie er es kann." Wie sich S. jedoch das Verhältniß der göttlichen Vorsehung zur Nothwendigkeit gedacht, ist wol ebenso wenig klar, wie bei Plotin. Jedenfalls scheint es mit Obigem in innerm Widerspruch zu stehen, wenn Beide lehren, Gott bediene sich des Bösen in der Welt zum Guten und wisse aus Allem Nutzen zu ziehen [1]).

Bei ihrem Heraustreten aus der intellectuellen Welt ergießt sich nach Plotin die Seele zuerst in dem Himmel, der aus reinstem Feuer bestehend in ewiger Kreisbewegung ist. Er ist beseelt, wie auch die Gestirne, und ihre

---

μένη. III, 2, 9: οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν (ἀνθρώπων) ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον. IV, 2, 39.

1) Bf. 57. p. 192 B. dazu Plotin. Enn. II, 3, 5, schon angeführt von Theodor. VI. de Curan. Graec. und daraus bei Petav. Not. ad Synes. p. 53, welcher auch noch Augustin. de Civ. Dei I, 1. citiert. Derselbe vgl. die Lehre des S., daß Gott sich der Gestraften und büßenden Verbrecher annehme (Bf. 57, p. 192 B), mit Prosp. Aquit. de Provid. und in Psalm. 117., Gregor. Naz. Orat. 15. de plag. grand.

Seelen sind die vollkommensten, sind die der sichtbaren Götter, das Abbild der unsichtbaren. Ganz so S. [1]). Ihm ist die ganze Welt zunächst eine Sphäre. „Die ganze Seele beseelt die ganze Welt, welche eine Sphäre ist, und die, welche aus der ganzen ausgeflossen und Theile geworden sind, wollen jede das, was die ganze will: Körper lenken und Weltseelen sein, was auch ihre Theilung veranlaßte. Sonach bedurfte die Natur besonderer Sphären" (de Calv. p. 71 CD). „Was nun immer, heißt es kurz vorher, von dem Göttlichen nicht in die Augen fällt, warum sollte man darüber grübeln, da es sich einmal nicht offenbaren will? Alles, was sichtbar ist, sind vollkommene Sphären: Sonne, Mond, alle Fix- und Wandelsterne (vgl. de Prov. p. 95 D). Sind sie kleiner oder größer, so sind sie doch alle gleich gestaltet. Was könnte aber kahler, als eine Sphäre, was göttlicher sein?" [2]) Die oberste ist die achte Sphäre, über welche der *δόος ἀστέρων ἕρημος* sich um den *νοῦς* herumwälzt (Hymn. II, 10—20). Unter jener obersten Sphäre bewegt sich in entgegengesetztem Sinne die *ἑβδομὰς ἄστρων* (Hymn. IV, 142 ff.), vgl. dazu Philo I, 32 ff. In der ganzen Kreisbewegung des Himmels und der Sphären ist das „Ganze", das „Eine" zugegen, es wälzt gleichsam selber „des Himmels Tiefen" umher

1) Der Raum, sowie der Charakter der Zeitschrift gebietet mir, von jetzt ab, wo das theologische Interesse in den Hintergrund tritt, mich größter Kürze zu befleißen. Ich deute darum die kosmologischen und psychologischen Anschauungen unseres Autors nur an, für manches Detail auf Thilo und Kolbe verweisend.

2) Vgl. zu den entsprechenden Lehren der Stoiker, Eleaten und Platoniker Heindorf ad Hor. Sat. II, 2, 80. p. 419. Brandis Comm. Eleatt. I, 38. 80. 119. 146. Bake ad Cleomed. 358. und ebend. Balfor. p. 359.

(Hymn. I, 85 ff.). Die Gestirne hält auch S. gleich der ganzen neuplatonischen Schule, wie Porphyrios, Proklos [1]), für Götter, für belebte und vernünftige Wesen (Hymn. III, 274 νόες ἀστέριοι, vgl. Thilo I, 26), die allerdings einen Einfluß auf die Geschicke der Welt und der Menschen üben. Hatte schon Plotin trotz seines Bemühens, sich von dem astrologischen Aberglauben seiner Zeit und Schule loszumachen, doch an den Vorbedeutungen der Gestirne festgehalten, so blieb auch S. wesentlich auf demselben Standpunkt. Die Kometen sind ihm, „wenn sie erscheinen, ein arges Vorzeichen, und sie werden von den Zeichendeutern und Sehern gesühnt. Sie künden die größten Staatsunfälle an: Volksknechtung, Staatsumwälzungen, Untergang der Könige, nichts Geringes, nichts Mittelmäßiges, lauter Ueberschreckliches" (de Calvit. p. 74 A).

Als Centrum der Welt dachte sich S. die Erde (Hymn. II, 10, vgl. dazu Thilo I, 11), eine damals sehr geläufige Ansicht (vgl. z. B. Nonn. Dionys. XXXVIII, 313 γαῖαν μεσσοπαγῆ), welche hauptsächlich nur bei vielen Kirchenschriftstellern, die mit der h. Schrift anders nicht glaubten zurecht zu kommen, Widerspruch fand [2]). Die Erde umgibt zunächst die Luft, ἀήρ, πνοιά, welche die Theile derselben mit mannigfaltigen Gestalten belebt (II, 58, vgl. VI, 21—22); der ἀήρ ist also nichts Unbelebtes, sondern selber das Prinzip alles animalischen Lebens, wie dies

1) Den Satz von der göttlichen Natur der Sterne erklärt ausführlich Chalkidios c. VII. §. 129. p. 327.

2) Cfr. Montfauc. Praef. in Cosm. Indicopl. Topogr. Christ. c. 2. Lequien ad Joh. Damasc. II, 161. Coqueus ad August. de civ. Dei XVI, 9.

ganz helleniſcher Vorſtellung entſpricht [1]). Die Luft ſelbſt wird von dem Aether umgoſſen, der den Weltraum anfüllt (Hymn. II, 10), wie dies wiederum allgemeine Anſchauung war [2]); nur iſt zu bemerken, daß S. dem ariſtoteliſchen Dogma entſprechend, hier zwiſchen Luft und Aether als Mittleres das Feuer ſetzt (Hymn. II, 11, vgl. zu der ganzen Sache Thilo I, 14).

Wir haben ſchon ſoeben die Geſtirne als Götter kennen gelernt. „Nahe bei den wohlgeſinnten Eltern iſt das nichtalternde Heer der Engel (*στράτος ἀγγέλων ἀγήρως,*) von denen die Einen, nach dem *νοῦς* hinblickend, ſich am Urbild der Schönheit erfreuen, die andern nach den Rändern (dem Umkreiſe) des Himmels hinſehend, die Tiefen der Welt verwalten, indem ſie die obere Welt hinabziehen bis zu den unterſten Stoffen (*νεάτας καὶ μέχρι ὕλας*), wo die ſich ſenkende (*ἰζάνουσα*) Natur den Haufen der Dämonen zeugt, den lärm- und ränkevollen u. ſ. f." (Hymn. II, 45—55). Damit ſtehen wir in der S.'ſchen Dämonenlehre. Auf der unterſten Stufe des Göttlichen ſtehen bei S. wie bei allen Neuplatonikern die innerweltlichen Götter (*ἐγκόσμιοι*), die *θεῖα μέρις ἐν τῷ κόσμῳ* (de Prov. p. 97 BC). Sie ſättigen ſich einerſeits an der geiſtigen Schönheit der überweltlichen (*γένος θεῶν ὑπερκοσμίων*, vgl. Enn. V, 8, 10), anderſeits aber ſind ſie die Bildner und Lenker der ſichtbaren Welt, die Spender alles Guten [3]), weßhalb ſie Pſeudo-Jamblichos de myst. Aeg.

1) Lobeck Aglaoph. I, 758 sq.

2) Cic. de Nat. D. II, 36: 'Principio enim terra sita in media parte mundi circumfusa undique est hac animabili spirabilique natura, cui nomen est aër. — Hunc rursus amplectitur immensus aether, qui constat ex altissimis ignibus.'

3) Vgl. Sallust. de diis etc. c. 6. Procl. in Plat. Alcib.

V, 14 materielle Götter nennt. Dieſen Göttern, deren ſeligſtes Geſchäft die Beſchauung Gottes alſo iſt, liegt die Regierung der Welt ob, mit ihnen (mit dem Weltgott, θεὸς ἐγκόσμιος, collective gefaßt) verkehrt wegen der Gleichförmigkeit ihrer Natur mit der jener Götter die den gewöhnlichen Anſchauungen ſich verſchließende Seele (nämlich im Traume, de Insomn. p. 148 CD). Hinſichtlich der Bezeichnung der innerweltlichen Gottheiten hat ſchon der Commentator der Schrift über die Träume, Nikephoros (p. 380 CD), die richtige Bemerkung gemacht, daß S. zwiſchen θεοὶ und δαίμονες zuweilen unterſcheidet, zuweilen aber beide Ausdrücke indiscriminatim braucht. Die Eintheilung der Dämonen angehend, kann im Allgemeinen gelten, was S. in den „Träumen" p. 141 B f. ſagt: „Der aus den Elementen genommene, dem Höhern (im Menſchen) beigemiſchte Theil kann, wenn er dieſem gehorcht, die Grenzen der Elemente überſchreiten und die herrlichen Regionen verkoſten: ἔχει γάρ, φησὶν, ἐν αὐτῷ μερίδα. Zwei Looſe gibt es alſo eigentlich, das ganz helle und das ganz dunkle, und zwiſchen beiden ein halb dunkles, halb helles Spatium. Und ſo iſt auch die Natur der Dämonen zweifach: entweder göttlich oder dem Göttlichen nahe, oder materiell und ſchlecht." Daß es auch böſe Dämonen gebe, iſt bekanntlich eine Theſe, die ein Theil der neuplatoniſchen Schule nicht zugeben wollte; S. ſteht hier auf Seiten des

I, 68. 71. Creuzer Symbol. u. Mythol. I, 390. Krabinger zu Provid. S. 192. Eine andere Eintheilung hat Olympiodor, Comm. in Plat. Alcib. I, 19. Die Unterſcheidung der mittlern und niedrigſten Götter in über- und inweltliche kommt vor bei Plotin Enn. III, 5, 6. Pseudo-Jamblich. VIII, 8. Damasc. de princ. 289, 327, 346. ed. Kopp., bei Prokl. u. Pſellos an vielen Stellen, ſ. Krabinger zu Provid. 193.

Porphyrios, der ſo viel von den böſen und mißgeſtalteten Dämonen weiß — es iſt dies einer der Punkte, wo der Neuplatonismus am früheſten auszuarten und ſich von der beſſern ſpeculativen Richtung Plotins zu entfernen begann.

Jener Eintheilung der Dämonen oder innerweltlichen Götter in gute und böſe, zu denen etwa noch eine zwiſchen beiden in der Mitte ſtehende Art kommt, parallel läuft eine andere, die wir im vierten Hymnus v. 147 f. treffen. Hier verdanken dem Sohne ihr Daſein die φύσις ὑπάτα, μεσάτα, νεάτα. Weniger klar iſt, wie ſich hierzu eine dritte Claſſification verhält, die der nämliche Hymnus v. 175 f. bietet. Es werden hier θεοὶ οὐράνιοι, ἐπηέριοι, ἐπιχθόνιοι und ὑποχθόνιοι als die verſchiedenen Abſtufungen unterſchieden, denen der Sohn alle ἔργα zuweiſe. Dazu kommen noch Hymn. III, 270 οἱ νοεροὶ, geiſtige Weſen, von denen ich aber annehme, daß ſie zu dem κόσμος νοητός zählten, οἱ κοσμαγοί, die Weltenlenker, mit dem Beinamen ὀμματολαμπεῖς (vgl. II, 50); die νόες ἀστέριοι, Sterngeiſter, „die der herrliche Leib (d. h. wol die Sphäre) umtanzt" (vgl. H. II, 15, dazu Philo I, 26); οἱ περὶ κόσμον, οἱ κατὰ κόσμον, οἱ ζωναῖοι, οἱ ἄζωνοι, οἱ παρὰ κλεινοὺς οἰηκοφόρους, „die die engliſche Reihe ergießt" (v. 290); endlich die Heroen, ἡρῶες, „welche der Sterblichen Werke auf geheimen Wegen durchwandeln" [1]). Wenn auch nicht ganz dieſelben, ſo doch ſehr ähnliche Götterreihen finden ſich bei den meiſten ſpätern Neuplatonikern. Die Luft- und Waſſergeiſter, die Dämonen, Heroen, Engel hat auch Porphyrios;

1) Alle ſeine Götter faßt S. in Hymn. IV, 51—56 zuſammen: ἀγαθοὶ δ' ὁπόσοι μάκαρες νοεροῦ πρόπολοι γενέτου κατέχουσι βάθη ἔκρα τε κόσμου.

Jamblichos unterſchied die innerweltlichen Weſen, die über dem Menſchen ſtehen, in die Seelen der Götter, Engel, Dämonen und Heroen; Syrian hat Götter, Engel, Dämonen, Heroen und körperfreie Seelen; Proklos theilt die dritte Klaſſe ſeiner Gottheiten, die innerweltlichen faſt ganz, wie S. ein in *οὐράνιοι, ἀέριοι, ὑδατικοί, χθόνιοι* und *φύλακες*. Eigenthümlich iſt namentlich die Lehre des S. von den Heroen und den Schutzgeiſtern. Jene (*ἡρώων φύλον ἱερόν*), welche zwiſchen Göttern und Menſchen ſtehen, bieten dem Menſchen die Hand im Kampfe mit der Hyle und im Beſtreben nach beſchaulicher Erhebung des Geiſtes (de Prov. p. 99 D; vgl. Hymn. III, 290 und II, 55). Schon die Stoiker hatten bekanntlich neben ihren guten und böſen Dämonen auch Heroen angenommen und mit dieſem letztern Namen die Seelen der abgeſchiedenen Tugendhaften bezeichnet [1]). Denſelben legte Proklos durchaus wie S. das Geſchäft bei, die menſchlichen Seelen empor in die himmliſchen Sphären zurückzuführen und ihnen zu dem intellectuellen Leben zu verhelfen [2]). Die Lehre von dem perſönlichen Schutzgeiſt des Menſchen iſt eines der bekannteſten Dogmen der plotiniſchen Schule. Plotin ſelber hat ein eigenes Buch darüber geſchrieben III, 4: *περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος* [3]), (wozu ich auf Creuzers

1) Diog. Laërt. VII, 151. u. daſ. Menage. Vgl. Lipsii Physiolog. Stoic. I, 18. p. 48 sq.

2) Ausführlich ſpricht Pr. von den Heroen im Comm. in Plat. Cratyl. fol. 128 vers. cod. Aug., worüber vgl. Creuzer Symbolik 2. Aufl. III, 77.

3) Der Terminus *ὁ εἰληχὼς ἡμᾶς δαίμων* (ſchon bei Lysias, p. 198 ed. Reiske p. 130) iſt nachgerade ſtehend geworden. Plat. Republ. X, 14. Hermias Comm. in Plat. Phaedr. p. 93. Sall. de Diis et mundo c. 20. p. 278 Gale.

Anmerkung in ſeiner Ausgabe Oxford. III, 160 sq. verweiſe), ihn beſpricht Porphyrios mit dem Zweifel, ob des Menſchen Dämon nicht ſeine eigene Vernunft ſei (vgl. Zeller a. a. O. S. 869), er iſt dem Jamblichos der Begleiter des Lebens (*ὀπαδός*, vit. Pythagor. c. 2, 8. p. 5. ed. Kust., gleichwie ſchon früher dem Menander der Myſtagog des Lebens, Ammian. Marcellin. XXI, 14), ihn kennt die Schrift „über die Geheimniſſe der Aegyptier“ (IX, 6) ſowol, wie Proklos [1]). Ebenſo ſchreibt S. an ſeinen Mitſchüler Herkulian: „Es ſtehe unſern Handlungen ein *νοῦς ἐλάττων* (ein niederer Gott, Dämon) vor (Bf. 139. p. 276 D). Dieſer nämliche Schutzgeiſt iſt es, um den er Hymn. IV, 264 f. bittet (*ἑταῖρον ξυνώνυον, ἅγιον ἀγίας ἄγγελον ἀλκᾶς, φύλακα ψυχᾶς, φύλακα ζωᾶς, εὐχῶν φρουρόν*). Und wie wechſelſeitig nicht bloß der Genius Begleiter des Menſchen, ſondern auch die Menſchen entſprechend Begleiter der Götter hießen (ſo bei Eumenius in Constant. Panegyr. c. 2 von Claudius: utinam diuturnior recreator hominum, quam maturior deorum comes; auf einer alten Abbildung Claudius mit Strahlen als comes omnium

1) Vgl. Julian. Imp. Orat. II. in Constantium. p. 90. ed. Petav. Lips. 1696., dazu die Note von Spanhem, ad Orat. I. in Const. Daß S. den Julian gekannt und benützt, iſt ſehr wahrſcheinlich. Schon Spanhem p. 7 macht darauf aufmerkſam mit Bezug auf De Insomn. p. 155: *τὴν γὰρ μελέτην ἀγῶνα πεποίηνται*. Wie ſehr die Lehre von dem Genius oder deus comes die Lebensanſchauungen der römiſchen Kaiſerzeit beherrſcht, iſt bekannt. Ein merkwürdiges Beiſpiel dafür weiſt Diocletian, der in plotiniſchen Geiſt eingeweiht war, nach. Zahlreich ſind die alten Steine und Münzen, auf denen Hercules als deus comes, als comes Augustorum u. ſ. f. vorkommt. So auf Münzen des Maximianus Herkul. und ſeines Sohnes Maxentius, vgl. Spanhem a. a. O. — Inscr. Reines. Syntagm. p. 112.

deorum, vgl. Spanhem a. a. O., im Anhang zu Petaus Ausgabe des Julian), ſo nennt auch S. die Seelen Begleiter der Götter (ὀπαδοὶ θεῶν, Dion. p. 58 B.).

Es iſt ſchon geſagt worden, daß S. auch böſe Dämonen kennt. Dieſe aber hat Gott nicht zu ſolchen gemacht, ſondern ſie ſelbſt haben ſich dazu gemacht (Bf. 57. p. 192 B; den Brief ſchrieb S. allerdings als chriſtlicher Biſchof; es iſt die Verdammungsſentenz gegen Androniko s); ſie ſind die Ausgeburt der unterſten Hyle (Hymn. II, 51: ... νεάτας καὶ μέχρις ὕλας |, ἵνα δαιμόνων ὅμιλον | φύσις ἰζάνουσα τίκτει), darum die Kräfte der hyliſchen Leidenſchaften (Hymn. IV, 258: δαίμων ὕλας, | παθέων ἀλκά), Hunden und Schlangen zu vergleichen (Hymn. III, 86—95); die Tugenden erwecken den Neid der Dämonen (Bf. 57. p. 195 A B), ſie ſuchen dem Menſchen allweg zu ſchaden, ja ihnen wird alles Unglück, das uns betrifft, zugeſchrieben [1]) (Bf. 80. p. 229 D, wo S. an Hypatia ſchreibt, „wenn der Dämon ihm auch Alles rauben wolle, ſo könne er ihm doch nicht Alles nehmen, nämlich nicht, das Beſte zu wollen und Unglück zu lindern". Der Brief iſt von dem Biſchof nach dem Tode ſeines zweiten Sohnes geſchrieben. Nachdem S. ſein letztes Kind verloren, ſchreibt er an Asklepiodor ähnlich und ſpricht von dem Dämon, dem es am Herzen liege, ihm zu ſchaden Bf. 126. p. 261 C. Die Dämonen ſtreiten endlich mit Gott um den Beſitz des Menſchen (ſo um S., als es ſich um ſeine Erhebung zum Biſchof handelt, Bf. 57. p. 195 A; es wird dies aber angeführt als Ausſpruch chriſtlicher Prieſter); Gott aber

1) Bf. 4. p. 166 D verwandelt der Dämon aber auch eine tragiſche Sachlage in eine komiſche (τοῦτό σοι δρᾶμα ἐκ τραγικοῦ κωμικὸν ὁ τε δαίμων ἡμῖν ἐνήρμοσε . . .).

weiß ſich ihrer zu bedienen. Da ſie ſich ſelbſt einmal zu Werkzeugen des Unglückes gemacht, ſo gebraucht Gott, obwol er ſie haßt, ſie als ſolche (Bf. 57. p. 192 B, wo auch geſagt wird, weßhalb die Dämonen Gott verhaßt ſind; weil nämlich das Vernichtende, Negirende, *τὸ ἀφανιστικὸν* dem Schöpfer feindlich ſein müſſe, *τῷ δημιουργῷ πολέμιον*, alſo im Weſen ganz plotiniſche Vorſtellung; die Dämonen als Producte der beſtimmungsloſen Hyle, des Nichts, ſtehen in innerem Gegenſatz zu dem ſchaffenden, Alles beſtimmenden Nus). Demnach gibt es Dämonen, welche den Krankheiten oder Peſtilenzen, andere welche den Heuſchreckenzügen u. dgl. vorgeſetzt ſind (Bf. 57. p. 192 B) und auf verſchiedene Weiſe zur Beſtrafung und Beſſerung der Menſchen dienen, darum mit den Rachegöttern identificirt werden [1]) (*δαίμονες καθαρτήριοι, Ποιναί.* Bf. 44. p. 182 D: *ἀλλ' ὅπερ εἰσὶν ἐν ταῖς πολιτείαις οἱ δήμιοι, χεῖρες τῶν νόμων, τὴν αὐτὴν αἱ Ποιναὶ χρείαν τῇ φύσει τοῦ κόσμου παρέχονται.* So wird auch die *Δίκη* perſonificirt, vgl. Bf. 50. p. 188 B). Und ſo erfüllen trotz ihrer böſen Beſchaffenheit die in der Welt befindlichen ſchädlichen Kräfte (*αἱ κακοποιαὶ δυνάμεις ἐν κόσμῳ* Bf. 57. p. 191 BC, *τιμωροὶ φύσεις*, ebend. p. 192 C, *δαίμονες πολίνμοι* 195 C) den Willen der göttlichen Vorſehung [2]).

---

1) Vgl. Julian. Imp. Caes. p. 5 ed. Heus., wozu Spanheim's und Heuſinger's Anmerkk. S. 59. Boiſſonade zu Philostrat. Her. p. 590. u. J. H. Voss ad Tibull. I, 10, 4. p. 250. Hierher gehören der *δαίμων ἀλάστωρ* des 72. Orphiſchen Hymnus, und die *δαίμονες προστρόπαιοι, παλαμναῖοι* und ähnliche, von denen uns der Grammatiker Pollux meldet. Vgl. Creuzer Symbolik III, 68. (2. Aufl.)

2) Als beſondere Gattungen der Dämonen wären noch zu erwähnen die Luftteufel und Grabteufel (*τυμβονόμοι δαίμονες,*

Wir sind in der Betrachtung des Abgeleiteten beim Menschen angekommen, der, ehe er ins Zeitleben eingetreten, nach Plotin bereits in der übersinnlichen Welt existirte. Die Lehre von der Präexistenz der Seele war unserm S. so wichtig und galt ihm so unantastbar, daß er sie, wie wir gesehen, als eines der Hindernisse bezeichnete, welche ihm die Annahme und Verbreitung der Kirchenlehre verwehren. In der That ist ihm der Menschengeist nichts Geringeres als eine Partikel des göttlichen — das *βρότειον πνεῦμα*, dem Ursprung nach gut, entspringt aus dem göttlichen Urquell, als ein Theil vom Untheilbaren, der, unsterblicher Gedanke (*νόος ἄφθιτος*), in die Stoffwelt hinabstieg (*εἰς ὕλαν*), ein Bruchstück, wenn auch ein kleines, aber echtes, der göttlichen Erzeuger (Hymn. I, 78 ff.). Denselben Gedanken drückt der Dichter Hymn. III, 559 f. aus, wenn er sich einen Samen, einen Funken des göttlichen Geistes nennt (*σπέρμα θεοῦ, σπινθὴρ νόου, εἰς βάθος ὕλας κατακεκλιμένον*). Durch die Seele hat Gott seinen Nus in den Körper gesäet (III, 567), sie ist ein himmlischer Tropfen, auf die Erde gegossen, ist wie ein Flüchtling ihrer Quelle entronnen [1]) (*λιβὰς οὐρανία | κέχυμαι*

---

vgl. Matth. 8, 28.). Erstere (*δαίμονες ἐπηέριοι*), die wol ebenfalls als schädlich zu denken sind (Hymn. IX, 50 f. zittern sie bei Christi Himmelfahrt; Christus reinigt die Luft von ihnen, Hymn. VII, 33 f., vgl. dazu Xenocr. bei Plutarch. de Isid. p. 361 B. p. 479 ed. Wyttenb. — Plat. Epin. c. 8. p. 984 sq. 510 sq. ed. Ast. Dieselbe Lehre vom Wohnsitz der Teufel in der Luft bei vielen Kirchenschriftstellern im Anschluß an Ephes. 2, 2.), hat man sich als verschieden zu denken von den Winden (*ἄνεμοι*), die S. sich als gute Dämonen denkt, und denen er sich und seinen Bruder auf der Reise empfiehlt (Bf. 55. p. 190 D). Von den Versuchungen der Dämonen spricht S. de Prov. p. 100 B C.

1) S. dürfte hiemit Empedokles (*τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι φυγὰς*

κατὰ γᾶς· | παγᾷ με δίδου | ὅθεν ἐξεχύθην | φυγὰς ἀλήτις (III, 714—8), aus der sie immerfort noch trinkt (Hymn. I, 128) [1]). Wie sich nun S. den Ursprung der Seelen gedacht (den er auch in dem Epigramm am Schlusse der Schrift an Päonios auf Gott zurückführt: p. 31 B: καὶ νόος ἐξ αὐτῶν ἦλθεν ἐπουρανίων), das erklärt er einigermaßen in der Einleitung der ersten ägyptischen Erzählung p. 89 B: „Osiris und Typhos waren zwar Brüder und aus dem nämlichen Samen entsprossen. Doch nicht Einer Verwandtschaft sind Geist und Körper; denn nicht das Erzeugtsein von den nämlichen Eltern auf Erden, nicht dies hat Einfluß auf die Geister, sondern das Ausfließen aus Einer Quelle. Die Welt hat zwei Quellen, die des Lichts und die der Finsterniß. Die eine sprudelt aus der Tiefe empor, gleichsam unten irgendwo wurzelnd und aus der Erde Klüften entspringend, ob sie auf irgend eine Weise dem göttlichen Gesetze Gewalt anthun könne. Die andere senkt sich von des Himmels Rücken herab; denn sie wird niedergesandt, um zu ordnen das irdische Loos, und beauftragt, wenn sie herabfließt, sich zu hüten, daß sie nicht, während sie das Ungeregelte und Ungeordnete regelt und ordnet, selbst durch Annäherung von dem Häßlichen und Unordentlichen erfüllt werde. Es gibt ein Gesetz der Themis, welches den Seelen verkündet, daß die, welche sich mit dem Endlichen der Dinge befassend ihre Natur bewahrt und stets unbefleckt bleibt, den nämlichen Weg wieder zurückfließe und sich in die eigenthümliche Quelle ergieße, sowie

---

θεόθεν καὶ ἀλήτης, Reliqq. ed. Sturz, v. 7.) nachgeahmt haben, der in der plotinischen Schule angesehen war (Ennead. V, 1, 9 al.).

1) Auch hier lehnt sich S. an Platon und Empedokles an. Vgl. Krabinger zu Greg. Nyss. de anim. et resurr. 305. 349.

auch die, welche gewiſſermaßen aus dem entgegengeſetzten Theile hervorbrechen, nach der Naturnothwendigkeit in die verwandten Klüfte aufgenommen werden, „wo der Neid und der Zorn und die Schaaren der andern Keren auf der Wieſe der Ate in ſchaurigem Dunkel hinirren (Empedocl. Rell. v. 19—20 ed. Sturz).“ Krabinger (Anm. S. 132 f.) nimmt mit Unrecht an, S. folge hier dem perſiſchen Dualismus in der Behauptung eines guten und böſen Urprincips. Ich ſehe in der Stelle nichts, was uns nöthigte über den Kreis helleniſcher Anſchauungen (hat ja auch Plotin die Hyle als den Sitz des Böſen bezeichnet) hinauszugehen. Nur dürfte S. dieſe mit den ägyptiſchen Vorſtellungen von Oſiris als dem Princip des Guten und Typhon als Princip des Böſen, der Finſterniß, combinirt haben [1]). Dagegen erkennt Krabinger mit Recht in den citierten Worten die Lehre von den ſ. g. Neulingſeelen νεοτελεῖς ψυχαί, vgl. de Insomn. p. 139 C. und Nicephor. Comm. p. 388 B). Es ſind dies diejenigen Seelen, welche, da ſie noch nicht hienieden waren, nach dem Willen der Götter herabkommen, um die Weltökonomie zu erhalten, oder, wie Jamblichos annahm, aus Liebe zu den Menſchen, während andere aufs Neue in Körper herabgeſendet werden zur Büßung ihrer Vergehen, andere ſich freiwillig der Neigung zum Leibe und zur Erde hingeben [2]). Verwandt mit den Anſichten unſeres Philoſophen ſind die des Numenios und ſeiner Geſinnungsgenoſſen Kronios und Harpokration, denen die Verkörperung allerdings als ein Uebel erſcheint, die jedoch unterſcheiden zwiſchen ſolchen Geiſtern,

1) Plutarch. de Isid. p. 371 u. 357. Frcf.

2) Cels. ap. Orig. VIII, 780. Wyttenb. ad Plutarch. de S. N. V. p. 113. Creuzer Symbolik III, 425.

die viel des Seienden geſchaut haben und rein und affectlos in die Körper eingingen, und ſolchen, die von Begierden und Affecten erfüllt ſich verkörperten [1]). Daß aber, wie die ältern Neuplatoniker wollten, die Seelen nicht ganz in die Welt ſich herniederließen, ſondern mit einem Theile noch droben weilten (Enn. IV, 3, 12), dies hat S. nirgend gelehrt; er ſcheint ſich im Gegentheil gleich dem etwas ſpätern Proklos zu der Anſicht bekannt zu haben, nach welcher die Seelen beim Herabſteigen in das irdiſche Leben allerdings ganz in den Leib eingingen, ohne daß ein Theil von ihnen in der höhern Welt bliebe [2]).

Neben jener ſoeben vorgelegten Vorſtellung von der Veranlaſſung zur Verkörperung der Seelen geht eine andere, die S. Hymn. I, 95 ff. ausdrückt. Der Menſch iſt hier ein Bruchſtück des göttlichen Nus, der, entfernt von ſeinen Erzeugern, dieſe blind vergißt im betäubenden Hinblick auf die troſtloſe Erde — ein Gott im Anſchauen des Sterblichen verloren (*ὁ δὲ καὶ ἑσπόντι δεσμῷ | χθονίαν εὕρετο μορφὰν | ἀπὸ δ' ἐστάθη τοκήων | ἀνοφερὰν ἤρυσε λάθαν | ἀλαωπῇσι μερίμναις | χθόνα θαυμάσας ἀτερπῆ | θεὸς ἐς θνητὰ δεδορκώς*). Hier lehnt ſich unſer Autor offenbar wieder an Plotin an. „Die Seelen werden (Ennead. IV, 3, 11—12. vgl. Plot. de anim. ed. Creuzer p. 381) von einem gewiſſen Reize oder Stachel ergriffen, ihre himmliſchen Sitze mit den irdiſchen zu vertauſchen; ſie neigen ſich herab aus der intelligiblen Welt und ſinken, beſchwert mit einem Körper, auf die Erde, die einen mehr, die andern minder. Sie erblicken gleichſam ihr Bild im Spiegel des Dionyſos

1) Vgl. Jamblich. bei Stob. Eclog. I, 910.

2) Vgl. Procl. Comm. in Alcib. III, 79. in Tim. 310 A. 314 E. 341 D. Institt. 184. 211.

(wie im Fluſſe des Werdens und der Geburt) und eilen demſelben zu." Das Hinblicken der Seele in die Hyle, wo ſie wie im Waſſerſpiegel ihr eigen Bild erſchaut, und ſich davon herniederziehen läßt in die irdiſche Tiefe, findet Plotin auch ausgeſprochen in der Narkiſſosſage (Enn. I, 6, 8), auf die S. vielleicht mit θεὸς ἐς ὑγρὰ δεδορκώς anſpielt. Die nämliche oder eine verwandte Erklärung dieſer berühmten Fabel ſcheint in der ganzen neuplatoniſchen Schule heimiſch geweſen zu ſein. Proklos ſagt im Anſchluß an Tim. p. 43 A u. A.: „Wie wenn Einer ſeinen eigenen Schatten im Spiegel des Waſſers beſieht und durch dieſen Anblick betäubt, verwirrt, niedergeſchlagen wird, ſo wird auch die Seele, wenn ſie ihr Bild im Körper beim Fluſſe der Geburt, in den verſchiedenen Zuſtänden und Affecten, wovon ſie ſelber frei iſt, betrachtet, ergriffen; ſie nimmt ihr Bild für ſich ſelber, ſie geräth in Verwirrung, ſie wankt, ſie iſt unſchlüſſig; ſo ſinkt ſie in den Körper herab und wird ins materielle, irdiſche Leben herniedergezogen." (Vgl. Procl. in Alcib. I, fol. 50 cod. Monac. und c. 39 bei Creuzer Symb. III, 553 f.) [1]).

1) Denſelben Gedanken führt Marſilio Ficino Comm. in Plat. Conviv. c. 17. p. 1165 DE. ed. Frcof. mit Bezug auf Narkiſſos aus. Es iſt hier nicht der Ort, eine Kritik der Sage von dem thespiſchen Jünglinge zu liefern, deſſen Schönheit, wie er auf dem Quellrande daſitzt und in Liebesſehnſucht verſchmachtend ſich ſtill verzehrt, „auf den erſten Blick zu einfach und zu klar iſt, um einen einzigen Fingerzeig zu ertragen" (Welcker). Nur möchte ich für die plotiniſche Deutung nicht einſtehen. Der bedeutendſte Vertreter derſelben in neueſter Zeit war bekanntlich Creuzer (Symbol. III, 548—558 und in ſ. Ausg. d. Plot. de Pulchrit. Heidelbg. 1814. p. XLV ff.), der ſeine Anſicht auch durch Joh. Sarisber. Policrat. VIII, 5 und das Gedicht des Antar (Tholuck Sufismus. S. 118 f.) geſtützt fand. Vgl. Windiſchmann (d. Creuzer'ſche Erkl. aus dem

Im Menſchen nun unterſcheidet S. ein Dreifaches, Geiſt (νοῦς), Seele (ψυχή) und Körper (σῶμα, ὕλη). Der Geiſt iſt das eigentlich Göttliche in uns, der göttliche Same (Bf. 95, p. 239 D. Hymn. III, 559), in ihm wohnt Gott (Dion. p. 49 BC, wo dem S. ſehr gewagt ſcheint zu behaupten, Gott wohne in etwas anderem, als dem νοῦς· νεὼς γὰρ οὗτος οἰκεῖος θεῷ), er iſt darum Träger Gottes (δοχεὺς θεοῦ Bf. 150, p. 289 B), iſt ſelber jedoch nicht

---

Zend hergeleitet) Mithra 1857. S. 76. Laſaulx üb. d. Linos S. 7. Furtwängler Id. d. Todes S. 76 f. Welcker (d. Terniteſchen Wandgemälde von Hercul. u. Pompeji. Götting. 1861, S. 173 ff.) ſchließt ſich weſentlich der Erklärung Kanne's an (Mythol. d. Griech. 1805, S. XLIX: „die Theſpier, wie alle Böotier, begünſtigten vorzüglich die Knabenliebe und ein einheimiſcher Dichter erſann den Mythus von Narciſſus zur Warnung grauſamer Knaben"), und bemerkt gegen Creuzer: „Daß ein Plotin und mit ihm ein Paläphat (9), auch die Ficine und Natalis ihre Gedanken wie der Kukuk ſein Ei in fremde Neſter, in fertige alte und beliebte Volksſagen legten, war ihrer Zeit wol angemeſſen: dem allzueifrigen Sternſeher aber, der über den Stein in ſeinem Wege ſtolpert, gleichen die, welche heutiges Tages den Blick unabgewandt auf die Wolken ihrer Myſterien und Einfälle gerichtet, ebenſo gut wie jener Aſtronom auf die Naſe fallen, indem ſie die thatſächlichen, nicht minder handgreiflich im Wege liegenden Umſtände überſehen." Nach Em. Braun (Grundz. d. Denkmälerkunde, in Gerhard's Arch. Nachl. a. Rom, S. 57) „hat ſich das heidniſche Bewußtſein in dieſem Mythus ſelbſt zur Darſtellung gebracht." Der Neueſte, der über den Gegenſtand ausführlich geſchrieben, ſieht in Narkiſſos einen Dämon der Ruhe, des Todes. Friedr. Wieſeler, Narkiſſos. Göttg. 1856. S. 76 ff. So geiſtvoll und verlockend die Deutungen Creuzer's und E. Braun's ſind, ſo ſcheint mir das Alles doch in den Mythus hineingetragen und vor einer friſchen, von keiner ſubjectiven Tendenz voreingenommenen Erfaſſung der antiken Fabel nicht zu beſtehen. Es dürfte in der That an der Zeit ſein, daß auch wir Theologen gegen das unmethodiſche Verfahren einer ſich allerdings an Creuzer (und Görres) anlehnenden Schule proteſtirten, die eben Alles aus dem griechiſchen Alterthum herauslieſt, nachdem ſie zuvor ihre träumeriſche Gelehrſamkeit in daſſelbe hineingeleſen hat.

ungemiſchter, reiner Geiſt, wie der göttliche Nus, ſondern mit der thieriſchen Seele vereinigt (Dion. p. 44 D: *οὐ γὰρ ἐσμὲν ὁ ἀκήρατος νοῦς, ἀλλὰ νοῦς ἐν ζῴου ψυχῇ*) [1]). Es verhält ſich aber der Geiſt zur Seele, wie das Seiende zum Werdenden; wie darum jener in ſich die Bilder (Ideen) alles Seienden beſitzt [2]), ſo dieſe diejenigen alles Werdenden (de Insomn. p. 134 A). Jede Einzelſeele iſt gleichſam ein *ἀπόσπασμα* der Weltſeele. „Die ganze Seele nun beſeelt die ganze Welt, welche eine Sphäre iſt, und die, welche aus der ganzen ausgefloſſen und Theile geworden ſind [3]), wollen jede das, was die ganze will: Körper lenken und Weltſeelen ſein, was auch ihre Theilung verurſachte“ (de Calvit. p. 71 CD, vgl. Petau's Note dazu). Uebrigens iſt dem S. die Seele an ſich weder gut noch bös, ſondern ein Mittleres (Dion. p. 50 B); ſie iſt keineswegs gut, da ſie ſonſt nie ins Böſe hätte gerathen können — ſondern *ἀγαθοειδὴς* [4]) *καὶ μέση τὴν φύσιν*), eine Lehre, die namentlich Proklos ausgebildet hat. Nach ihm (in Alcib. I, c. 39) „ſteht die Seele in der Mitte zwiſchen dem Nus und der leiblichen Natur. Siehet ſie nun auf den Geiſt und das dort wohnende Schöne, ſo iſt ihre Liebe bleibend, weil ſie ſich aus Wahlverwandtſchaft mit dem Unbeweglichen und Unwandelbaren verbunden hat; denn der Geiſt hat ein in Ewigkeit beſtehendes Weſen und Wirken. Siehet ſie aber auf die Leiber und die an ihnen erſcheinende

---

1) Gott dagegen iſt ungemiſcht. S. Th. Q. 1865, 4, S. 574.

2) *Νοῦς ἔχει τὰ εἴδη τῶν ὄντων, ἀρχαία φιλοσοφία φησί.* Plat. Parmenid. p. 132 A. Vgl. Wyttenbach z. Phaedr. p. 270.

3) *Ψυχὴ ἡμετέρα μέρος τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς.* Ennead. IV, 3, 1.

4) Zu *ἀγαθοειδὴς* vgl. Plot. Ennead. I, 2, 4. III, 8, 10. V, 33. V, 3, 16. V, 6, 4. VI, 7, 15.

Schönheit, ſo wird ihre Liebe durch ein Anderes in Bewegung geſetzt und verändert ſich mit dem geliebten Gegenſtande zugleich. Denn ſolcher Art iſt der Leib, nämlich beſtimmbar durch ein Anderes und leicht wandelbar. Da die Seele nun mitten inne ſteht, und durch ſich ſelbſt beſtimmt auf Geiſt oder Leib losgehet, ſo gleicht ſie bald dem Unveränderlichen und immerfort daſſelbe Bleibenden, bald dem durch ein Anderes Beſtimmbaren und in mancherlei Wechſel hin und her Getriebenen."

Bei jener Luſt und Neigung zum irdiſchen Daſein trinken die Seelen nach antiker Anſchauung aus dem Becher des Liber Pater; dadurch werden ſie berauſcht, die materielle Liebe wächſt in ihnen und das Angedenken an die höhere Abkunft erblaßt mehr und mehr Hymn. I, 96: *ὀνοφερὰν ἤρυσε λάθαν | ἀλαωτῆσι μερίμναις* [1]). Die beſſern Seelen nun fliehen die Geburt und hüten ſich vor dem Feuchten, d. i. der Hyle. Sie bleiben in den höhern Kreiſen und ſorgen, daß ihre Flügel nicht befeuchtet und beſchwert werden, als wodurch der Sturz in die Geburt erfolgt. In dieſer Claſſification der Seelen werden dann auch die gefiederten (beſſern) und unbefiederten (ſchlechtern) Seelen unterſchieden [2]). Ganz ähnlich Syneſios. „Die Seelen werden ihm durch eine natürliche Anziehungskraft entweder in Folge ihrer Trockenheit und Wärme (*διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα*) nach Oben hingezogen, und dies

1) Vgl. Macrob. Somn. Scip. I, 12. Dionys. I, 90. Creuzer Praepar. ad Plotin. de pulchrit. p. XXXIV sq.

2) Plat. Phaedr. p. 1223 ed. Frcf. p. 248. 256 ed. Heindf. Plot. Enn. IV, 8, 1. Es iſt dies die plotiniſche Lehre von dem Verluſt des Gefieders (*πτεροροῦσις*), von der Neigung und dem Sinken der Seele (*ῥοπή*) erdwärts. Unſer Autor ſchließt ſich bis auf die Ausdrücke an Plotin an.

nennt man die Beflügelung der Seele (ἡ ψυχῆς πτέρωσις) — und so sei auch der Heraklitische Ausspruch von der trocknen Seele als der weisen zu verstehen —, oder sie sind feucht und sinken darum durch eine natürliche Neigung zum Sturze (ὁπτὴ φυσικῆ) in die irdischen Abgründe" (de Insomn. p. 138 A). Uebrigens kann, wenn einmal jene Verbindung mit dem Hylischen eingegangen ist, der aus den Elementen (p. 151 B) genommene, dem Höhern beigemischte Theil, wenn er diesem gehorcht, die Grenzen der Elemente überschreiten und die herrlichen Regionen verkosten, d. h. in die ätherische Natur übergehen. Denn er hat ja (nach dem Ausspruch des Platon) einen Antheil an derselben. Es gibt also ein doppeltes Loos: das eine ganz dunkel, das andere ganz hell, zwischen welchen Glück und Unglück getheilt sind (de Insomn. p. 141 ABC)". Ebenso wird de Provid. p. 99 CD gelehrt, es habe auf Erden einmal Jeder einen unvernünftigen Theil der Seele (ψυχῆς ἄλογον μοῖραν), in den die Menge gehüllt ist, der aber auch dem Weisen anhängt. So ist es von der Nothwendigkeit gefordert. Durch diesen ihnen verwandten Theil erregen die Dämonen Leidenschaften, bis die Seele durch Empörung bewältigt wird. Das ist der größte Kampf [1]). Siegt aber der bessere Theil im Menschen (ὁ νοῦς), so ist das ein göttliches Gewächs" [2]). Doch ist der Widerstand der Seele gegen die Hyle, wenn diese ihre Sprößlinge zum

1) Nach Plat. Phaedr. p. 274 B. Polit. X, 608, welchen die Spätern oft nachahmten. Synes. d. Insomn. p. 140 A. ad Paeon. p. 309 C. Lucian. de mercede conduct. III, 229. Plotin. Enn. I, 6, 7. Greg. Naz. Orat. XV. p. 297 B u. XLIII, p. 795 B.

2) Vgl. Plat. Tim. p. 90 A., welche Stelle S. hier copirte. S. auch Plutarch. de exilio II, 600 ed. Frcof. III, 289 ed. Wyttenb.

Kampfe treibt, ohne den Beiſtand der Götter unbedeutend.

Wie ſich nun S. die Verbindung und das Verhältniß von *νοῦς*, *ψυχὴ* und *σῶμα* gedacht, iſt nicht klar. Er ſagt nur, zwiſchen der *ἀλογία* und dem *λόγος* (dem vernünftigen und unvernünftigen), dem *ἀσώματον* und dem *σῶμα* ſei ein Mittleres als beiderſeitige Grenze, durch welches das Göttliche ſich mit dem Letzten (*τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις*) verbinde (de Insomn. p. 137 A). In Hinſicht auf die einzelnen Seelenvermögen ſchließt er ſich wieder genau Plotin an, wie Nikephoros richtig geſehen hat. Die Wechſelbeziehungen dieſer Vermögen erklärt der Commentator ganz kurz und gut. *Ὁ μὲν νοῦς κοινωνεῖ τῇ λογικῇ ψυχῇ διὰ μέσου τοῦ λόγου· ἡ δὲ λογικὴ ψυχὴ κοινωνεῖ τῇ αἰσθητικῇ, καὶ τοῖς ὀργανικοῖς αἰσθηρίοις, διὰ μέσου τοῦ φανταστικοῦ πνεύματος· ἡ δ' αὖ αἰσθητικὴ ψυχὴ κοινωνεῖ τῇ φυσικῇ διὰ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ πνεύματος. φησὶ δὲ καὶ ὁ Πλωτῖνος, ὅτι ὥσπερ ὁ ἐν προφορᾷ λόγος εἰκών ἐστι τοῦ ἐν ψυχῇ λόγου, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ νοῦ* (p. 372 D).

Den Anfang aller geiſtigen Thätigkeit legt S. gleich Platon und Plotin [1]) in die Wahrnehmung (de Insomn. p. 140 B u. 151 A, wozu Nikephoros Anmerkung p. 396 D). S. ſcheint auch mit Plotin die Wahrnehmung nicht ſowol als Abdruck der Objecte in der Seele, denn als Innewerden der von ihnen bewirkten ſinnlichen Zuſtände gefaßt zu haben. Dieſe *αἴσθησις* hat, wie er de Insomn. p. 151 A ſagt, nach Ariſtoteles [2]) und der Vernunft die *μνήμη*, dieſe die *πεῖρα*, letztere die *τέχνη* hervorgebracht. Es beruht

1) Plat. Phaedon. p. 81. p. 52. ed. Bekk. Plotin. Enn. V, 9, 1.

2) Aristot. Metaphys. I, 1.

aber die μνήμη wesentlich auf dem Vermögen der Einbildungskraft (ἡ φαντασία). Die Seele besitzt alle εἴδη [1]), theilt aber nicht alle der Phantasie mit, sondern gibt ihr nur die geeigneten (τὰ προσήκοντα) zum Besten, indem sie der Phantasie gleichsam einen Spiegel vorhält. „Gott, heißt es ferner, zu schauen ist Seligkeit, aber τὸ διὰ φαντασίαν ἐλεῖν, πρεσβυτέρας αὐτοψίας ἐστίν." Denn die Phantasie ist der vorzüglichste Sinn — αἴσθησις αἰσθήσεων αὖτη, indem sie das κοινότατον αἰσθητήριον ist und das σῶμα πρῶτον ψυχῆς. Dies aber wohnt im Innern und herrscht von da aus über das ζῶον, wie von einer Akropolis aus" (de Insomn. p. 135 D).

S. legt übrigens gleich Plotin im Grunde nur geringen Werth auf die sinnliche Wahrnehmung. Bei beiden ist von einer positiven Werthschätzung des empirischen Wissens im Sinne des Aristoteles nicht Rede. Kann jene Erfahrung auch auf das Höhere hinweisen, so ist doch jedes Verweilen beim Sinnlichen zu meiden, man hat sich so rasch als möglich zur übersinnlichen Welt hinzuwenden. Ungleich höher als die empirische Erfahrung, die uns höchstens zur δόξα bringt, steht das vermittelte, begriffliche Denken (διάνοια, λογισμός, Dion. p. 47, bes. p. 51 A, vgl. Ennead. I, 1, 1.), am höchsten aber die übersinnliche Erkenntniß (νοῦς, νόησις Dion. p. 51 A), deren Bilder allein οὐκ ἀφανίαστα, weil εἴδη αὖλα (de Insomn. p. 137 C) sind. S. steht hier mitten in der attischen Erkenntnißlehre, wie sie von Platon am Schlusse des VI. B. vom Staat vorgetragen wird. Nachdem vorher erklärt worden war, der νοῦς beschäftige sich mit der Erkenntniß der ἀνυπόθετα,

1) Vgl. Plot. Ennead. IV, 4, 28—31.

die διάνοια gehe aber nicht auf τὰς ἀρχάς, sondern auf τὰς ὑποθέσεις, heißt es: διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν· ἀλλ' ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν. Mit dieſer, auch von Ariſtoteles [1]) angenommenen Eintheilung ſtimmt diejenige des Plotin vollkommen überein [2]). Auch er unterſcheidet δόξα, διάνοια und νόησις (I, 1, 1); die Principien eines höhern, über das vermittelte Denken hinausgehenden Wiſſens kann die Seele nur vom Nus entleihen; der Nus kann ſich nur dem Nus offenbaren, nur Verwandtes vermag das Verwandte zu verſtehen (Enn. I, 6, 9. IV, 8, 1). Dies höhere Erkennen iſt aber unmittelbares Wiſſen und Beſitzen des Gewußten und Anſchauung der überſinnlichen Weſenheit (V, 3, 4), da ja dieſe im Nus enthalten iſt. So hebt ſich in dieſer Anſchauung der Unterſchied des göttlichen und menſchlichen Nus auf, und das menſchliche Denken einigt ſich in der Rückkehr in ſein reines Weſen mit dem göttlichen, deſſen Theil es iſt (IV, 4, 2). Ganz wie unſer Autor ſagt: „die Gedanken des Nus erfaßt nur der, deſſen geiſtiges Auge geſund iſt und Theil hat an dem göttlichen Lichte, welches die Urſache des Erkennens und des Erkanntwerdens iſt" (Bf. 153. p. 292 C) [3]).

---

1) Aristot. de anim. I, 4. Vgl. Petav. Nott. p. 19.

2) Vgl. Zeller a. a. O. S. 820 f.

3) Es ſei hier noch angemerkt, daß S. Dion. p. 47 B die Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη) definirt als νοῦ διέξοδος (vgl. p. 48 A, wo νοῦ διέξοδος = excessus mentis iſt). „Was aber, fügt S. hinzu, iſt dem νοῦς verwandter als der λόγος (ratio)? welcher Weg (πορθμεῖον) zu dem νοῦς geeigneter? Denn wo λόγος, da iſt auch νοῦς oder wenigſtens τῆς εἴδησις ἐν ὑστέροις νόησις οὖσα. Denn in den niedern Dingen gibt es gewiſſe θεωρίαι und θεωρήματα, ἔργα ἐλάττονος νοῦ, die den

Es war ſowol in der platoniſchen als plotiniſchen Schule eine der gewiſſeſten Wahrheiten, daß der Menſch frei, daß die Tugend herrenlos ſei, daß Jeder Schuld und Verdienſt ſeiner Handlungen ſelbſt trage. Dem pflichtet auch S. bei. Freilich erkennt er, wie oben gezeigt, eine Art von Nothwendigkeit an, die über uns ſchwebt, freilich ſpricht er öfter von dem Geſetze der Adraſteia und erklärt, das Geſetz der irdiſchen Nothwendigkeit gieße dem Sterblichen doppeltes Leben ein, ein gutes und ein böſes (Hymn. III, 671 f.); allein er ſpricht ſich auf der andern Seite doch wieder offen für die Willensfreiheit aus, wenn er Bf. 126. p. 261 BC erklärt, nichts außer unſerer Gewalt Liegende habe den Charakter des Guten oder Böſen (*μηδὲν εἶναι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀγαθὸν ἢ κακόν*); dies, fügt er bei, ſei ihm ehemals mehr etwas Angelerntes (*μάθημα*, offenbar von ſeinen Lehrjahren in Alexandrien her) geweſen, jetzt ſei es ihm nach ſo vielen Erfahrungen ein unumſtößlicher Lehrſatz geworden.

Es liegt in dem Syſteme Plotins tief begründet, daß nach dem Ende dieſes Lebens die Seele aus der ſinnlichen wieder in die überſinnliche Welt zurückkehren muß. Der Tod kann darum hier nicht als ein Uebel gelten [1]), er gibt uns ja nur unſer Heimathrecht auf die überſinnliche Welt wieder und führt das Göttliche in uns zu dem Urweſen (*τὸ πρωτόγονον*, ſ. Syneſ. Bf. 138. p. 276 A) [2]) zurück. Darum kann es auch nicht

---

Geiſt immerhin erheben und zur Betrachtung des Höhern geeignet machen." Solche ſind die Geometrie und Poeſie, deren Pflege auch Platon a. a. O. der *διάνοια* zuweiſt. (Dion, p. 47 B.)

1) Plot. Enn. I, 7, 3. *ὁ θάνατος μᾶλλον ἀγαθόν* (als das Leben).

2) S. bezieht ſich hier auf die Erzählung vom Ende Plotins, ſ.

unter allen Umständen absolut vom Bösen sein, sich selber aus dem Leben hinauszubringen. Das milde Urtheil, was Plotin (Enn. I, 9) über den Selbstmord fällt, klingt bei S. wieder, der nach einigen Aeußerungen sehr zu demselben geneigt war, ohne, wie es scheint, ihn für absolut unsittlich zu halten (vgl. Bf. 57. und Boysen Philos. Syn. p. 9).

Das Loos der des Körpers entkleideten Seelen hängt wesentlich von dem Maaße ihrer Anhänglichkeit an die sinnliche Welt ab. Plotin läßt die Seelen, welche sich von dieser Neigung zu der Körperwelt nicht frei gemacht haben, naturgemäß darin festgehalten und in neue, ihrer Beschaffenheit entsprechende Leiber, sei es von Menschen, sei es von Thieren oder gar Pflanzen, versetzt werden. Etwas Aehnliches scheint S. geglaubt zu haben, als er sein Buch über die Träume (p. 137 D) schrieb. Hier lehrt er allem Anscheine nach gleichfalls eine Art Metempsychose, die er später allerdings aufgegeben haben muß. Als Christ und Bischof läßt er die Bösen nach dem Tode gleich den Teufeln keinen Antheil am Paradiese haben (Bf. 58. p. 203 AB) und sagt, was z. B. dem Verräther Christi in der andern Welt zu Theil geworden, das könne kein menschlicher Verstand begreifen; „deßhalb nämlich, weil Einer aus Nothwendigkeit dem Verhängnisse diente, ist er noch keiner Entschuldigung würdig, wie ja auch die Heuschrecken, die Alles (im Auftrage Gottes) verheerten, durch den Südwind (zur Strafe) in die See geschleudert wurden (vgl. Bf. 58. p. 201 BC und Exod. 10, 15—19). Diese christlichen An-

---

Porphyr. Vit. Plotin. II. l. 94, in Creuzer's Ausg. des Plot. I, p. L.

ſchauungen ſchließen ſich zunächſt an Vorſtellungen an, die S. ſchon in frühern Büchern niedergelegt hatte. So ſoll de Provid. p. 123 C „Typhos verflucht und ein Höllendämon ſein, ſoll das Elyſion im Traume nicht einmal ſehen, noch jenes heilige Licht, den Anblick frommer Seelen und ſeliger Götter ſchauen". „Die Seele, ſchreibt er Bf. 44 p. 183 A an den des Mordes beſchuldigten Johannes, die Seele iſt nicht einem ſchmutzigen und lumpigen Kleide ähnlich (wozu Petau vgl. Plat. de Republ. X. und Gorg., bei Euseb. P. E. XII. und Greg. Nyss. Or. Catech. VIII.), ſondern, da ſie unſterblich iſt, büßt ſie unſterbliche Strafe, wenn ſie einen unauslöſchlichen und untilgbaren Fehler begangen hat" [1]). Im Gegenſatze zu dieſem unglücklichen Schickſale der Böſen, kehren nach Plotin und S. die reinen Seelen in den Himmel, die reinſten in die urſprüngliche, überſinnliche Heimath zurück. „Kurze Zeit, ſo ſchließt S. ſeine ägypt. Erzählungen, p. 129 B, kurze Zeit ja mißt den Menſchen den verdienten Lohn zu; endlich werden die Dinge allgemein geſchaut und gehört: *ἄμεραι δ' ἐπίλοιποι | μάρτυρες σοφώτατοι* (Pind. Hymn. Olymp. I, 53 sq.)." Dieſe Rückkehr der Seele zur Anſchauung und zur Einigung mit dem Urweſen iſt es, was S. im Grunde unter der Auferſtehung verſteht, die er für etwas Heiliges und Unaus-

1) Petau ſchließt (Nott. p. 52) aus dieſer Stelle auf die Orthodoxie des S., wobei er aber den Charakter des ganzen Briefes, der entſchieden antik-heidniſch iſt, überſieht. So meint S. p. 182 B, es nutze dem Schuldigen bei den Richtern der Unterwelt, wenn man ſeine Strafe bei den irdiſchen Richtern erſtanden habe. *Ἐν καλῷ σοι κείσεται παρὰ τοῖς κάτω δικαστηρίοις τὸ προκαθημένον ἀπελθεῖν.* Vgl. p. 184 A. S. ſcheint (p. 186 B u. a.) eine Solidarität der Menſchen in Hinſicht auf Schuld und Strafe anzunehmen, ähnlich wie Proklos (in Tim. p. 168 sqq.).

ſprechliches hält (Bf. 105. p. 249 B), die ihm darum etwas ganz Anderes als Wiedererweckung des Fleiſches und Vereinigung mit dem Hyliſchen bedeuten muß.

Um nun jenes glückliche Ziel im Elyſion zu erreichen, iſt, da die Verbindung der Seele mit dem Leibe die Quelle aller Verkehrung iſt, nichts Anderes nothwendig, als die Auflöſung dieſer Verbindung, ſoweit dies möglich, alſo wenigſtens die Abkehr von einer nach Außen gehenden Richtung. Alles ſittliche Beſtreben, alle Tugenden haben darum nur den Zweck, die Seele thunlichſt von dem Sinnlichen zu löſen und von der Befleckung deſſelben zu reinigen (vgl. Bf. 138. p. 275 D sq. Plot. Enn. I, 2, 3. II, 9, 6 u. ſ. f.), um den Aufſchwung zum Ueberſinnlichen zu ermöglichen. „Noch lebt in den zur Erde Geſunkenen eine Kraft zum Aufſchwung; noch glänzt in dem umſchleierten Auge ein Schimmer, wenn er, den Wogen dieſes Lebens ſich entziehend, ohne Kummer (um Irdiſches) die hl. Bahn zu dem Herrſcherhauſe des Vaters betreten will. So ſchwer der Aufſchwung auch wird, er ſoll nur Muth haben, denn der Vater (γενέτας) zeigt ſich nahe und reicht die Hände entgegen. Ein Lichtſtrahl geht dem Strebenden voran, um ihm die Geiſtesgefilde zu erleuchten. Schwingt ſich ſo die Seele zu ihrem Erzeuger, ſo wird ſie, ein Gott, mit Gott und in Gott ſich freuen" (Hymn. I, 95 ff.) [1]).

1) Wir haben ſchon oben von dieſem Lichte geſprochen, das Gott den Menſchen zuſendet. S. bittet an verſchiedenen Stellen ſeiner Hymnen um daſſelbe (II, 77. III, 593 ff.). Es entkeimt dies Licht aus dem Schooße des Sohnes (V, 28 ff.). S. begegnet ſich hier mit dem Verf. der Schrift über die Geheimniſſe der Aegyptier II, 2, der von Fällen redet, in denen die Menſchenſeele durch den Strahl des höhern Lichtes zum Engel verklärt werde. Noch mehr nähert ſich unſerem Dichter Damaskios, der ebenfalls von der Wirkung des

S. verwirft zwar die politiſchen Tugenden ſo wenig wie Plotin (de Regn. p. 8 B ſetzt er den Zweck der Tugend darein, das Wohl der Menſchheit zu fördern; ſ. Plot. Ennead. I, 2. 2. I, 6, 6), allein das Hauptgewicht fällt, wie geſagt, bei beiden doch auf die *κάθαρσις*. „Um den Geiſt frei zu erhalten, ſagt S. Dion. p. 49 CD f., haben alle griechiſchen und ausländiſchen Weiſen reinigende Tugenden (*καθαρτικὰς ἀρετάς*) anempfohlen. Solcher Reinigungen bedarf allerdings die Seele; ſie bedürfte deren ſchon, wenn ſie gut wäre, um allein zu ſein; ſie iſt aber nicht ein Gutes, da ſie ſonſt nie hätte in's Böſe gerathen können, ſondern dem Guten ähnlich und mittlerer Natur. Die Tugend ſoll ſie nun, wenn ſie nach dem Böſen neigt, wieder zur Mitte zurückführen, und das geſchieht *διὰ λόγου*. Es iſt aber nicht genug, nicht böſe zu ſein: der Geiſt muß ſich auch erheben (*ἀναγωγή*) und Gott ſein (*δεῖ καὶ θεὸν εἶναι*), d. h. ſich ganz lostrennen vom Hyliſchen. Die Tugenden (nämlich die politiſchen) ſind alſo zwar nicht zu verachten, aber doch als *τῶν στοιχείων γράμματα πρὸς ἐπιστήμην βιβλίου* zu betrachten.“ Den gleichen Nutzen wie dieſe reinigenden Tugenden legt denn S. dem Unglück bei, durch welches wir von der Hyle abgezogen werden (de Insomn. p. 139 C). Der wichtigſte Theil in der Reinigung (eigentlich das Princip derſelben) iſt die *βούλησις* (139 A. vgl. über *βούλησις* und *ἔκκλισις* Plot. Ennead. I, 4, 6). Uebrigens iſt unſer Autor nicht ſo ſtreng, daß er dem Weiſen alles Vergnügen und allen Verkehr unterſagte.

göttlichen Lichtes redet und von der Seele ſagt, ſie werde endlich auch wol Gott (*θεοῦται*, vgl. Gale ad Pseudo-Jambl. de myst. Aeg. l. l.). Dieſer ſtärkende Beiſtand Gottes wird von S. de Insomn. p. 139 D geradezu als unentbehrlich bezeichnet.

Wie er es in seinem Leben gehalten, so lehrt er auch: es solle auch der Weiseste sich erinnern, daß er Mensch sei und mit Jedem nach dessen Fähigkeit umgehen können. Das rein beschauliche Leben (ἡ ἐν θεωρίᾳ ζωή) errege zuweilen auch Ueberdruß, so daß die Natur von ihrer Höhe herabsteigen muß. *Οὐ γὰρ ἐσμὲν ὁ ἀκήρατος νοῦς, ἀλλὰ νοῦς ἐν ζώου ψυχῇ.* „Um das Leben im Leibe zu ertragen, hat Gott uns die ἡδονὴ eingesenkt. Zu diesem Vergnügen zählt auch *τὸ ἐν λόγοις κάλλος*, welches die Seele nicht zur Hyle herabzieht, noch auch den Nus zu den niedern Kräften herabdrückt, sondern ihn zu sich selbst erhebt. *ἄνω γάρ ἐστι καὶ τὸ κάτω τῆς τοιαύτης ζωῆς.* Ohne alle Lust und Erheiterung kann Niemand sein. Die es vorgeben, müßten sich denn als Götter betrachten, affectlos ist ja Gott allein. Die Menschen müssen Tugend und Schlechtes einmal mit einander zusammen haben (*μετριοπάθεις γίνονται*), nur haben sie sich vor dem Uebermaße zu hüten." (Dion. p. 44 D sq.) [1]).

Jene Losschälung von dem Sinnlichen und Hinwendung auf das Geistige und Ueberſinnliche ist denn auch der Hauptzweck der Philosophie, ist die eigentliche Weisheit (Bf. 139. p. 277 A. *φιλοσοφία πρεσβεύει ἀπάθειαν*

1) Den Grund, weßhalb das Gute oder Böse in außerordentlichen Naturen zuweilen fast unvermischt vorkommt, erklärt S. mit Rücksicht auf die von Platon Rep. p. 379 CD getadelten Verse Homer's Iliad. XXIV. 526 f. (*δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακεῖνται ἐν Διὸς οὔδει | δώρων, οἷα δίδωσι· κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων.*). Im Allgemeinen, meint S., schenkt Kronion gleiches Maaß aus, aber zuweilen gießt er zuviel von dem Einen oder Andern ein, so daß, was übrig geblieben, vollends auf das Folgende übergeht. Dieselbe Fabel berührt S. de Insomn. p. 140 B. Man vgl. dazu die Anmerkung Krabinger's zu de Provid. p. 363.

αὐτὴν, αἱ μέσαι δὲ ἕξεις εἰς μετριοπάθειαν ἵστανται). Die erſte Bedingung zum Betrieb der Weisheit iſt, da das Licht des Nus die Quelle alles Erkennens und Erkanntwerdens iſt, der νοῦς καὶ ἡ πρώτη φύσις; wer nicht von Innen und durch die erſte Natur zur Philoſophie angetrieben wird, wird zuweilen noch auf dem zweiten Wege durch die Muße (d. h. die Entfernung von aller nach Außen ziehenden Beſchäftigung) [1]) dazu geführt. Aber die Wenigſten (zu denen S. die Mönche nicht rechnen mag) beſäßen dieſen Geiſt von Natur oder als etwas Erworbenes (Dion. p. 49 BC). Für die Menge, das Volk iſt deßhalb die Philoſophie gar nicht. Die hier einſchlagenden Aeußerungen aus Bf. 105. p. 249 BC ſind ſchon früher mitgetheilt worden. Ganz ähnlich ſagt S. de Calvit. p. 72 CD. u. f. A.: ferne ſei das Volk vom Nus und von Gott, an deren Stelle Natur und Zufall es leiten. Gleichwol würden alle Geſchenke des Zufalls und der Natur von den Thoren geprieſen. Wer demnach für das Volk ſchreibe und rede, der müſſe ganz wie das Volk denken, um nach ſeinem Gefallen zu bilden und zu reden; denn als ungebildet ſei es ſtarrſinnig und ein ſtrenger Verfechter ungereimter Meinungen, ſo daß Einer, wenn er von dem Herkommen abweiche, ſogleich den Schierlingstrank zu trinken bekomme. „Das Volk bedarf der Gaukelei" (δεῖται γὰρ τερατείας, vgl. p. 249 B: ὁ φιλόσοφος.. συγχωρεῖ τῇ χρείᾳ τὸ ψεύδος). Die Philoſophie und ihre Schätze ſollen alſo auch geheim

1) Sokrates pries bekanntlich die σχολὴν ὡς κάλλιστον τῶν κτημάτων bei Diog. Laërt. II, 31. σχολὴ μέγιστον ἀγαθόν, ἣν ἄν εἴποι τις, ὥσπερ χῶραν πάμφορον ἅπαντα φέρειν τῇ τοῦ φιλοσόφου ψυχῇ. Synes. Bf. 99. vgl. Bf. 57. p. 193. Vgl. Ennius bei Gell. XIX, 10. Maxim. Tyr. Diss. VI.

gehalten werden, was von S. ſehr nachdrücklich betont wird (Bf. 137. p. 273 B), ihre Geheimniſſe nicht unter die Menge gebracht werden (Bf. 142. p. 279 D, wo Herkulian aufgefordert wird, ein treuer φύλαξ τῶν φιλοσοφίας ὀργίων zu ſein). Die philoſophiſchen Unterhaltungen und Correſpondenzen ſollen nicht ausgeplaudert werden u. ſ. f. (p. 280 B).

S. theilt die Philoſophie gleich Plotin ein in die θεωρία und πρᾶξις, welche beide zwei eigenthümliche Kräfte haben, die σοφία und die φρόνησις. Letztere bedarf des Glücks (der τυχή), die σοφία aber genügt ſich ſelber, ihre Wirkſamkeit kann durch nichts gehemmt werden (vgl. Ennead. III, 8, 4). Ihr ſoll der Philoſoph ſich ganz hingeben, man kann ihm die Annahme von Staatsgeſchäften nicht zumuthen (Ennead. I, 4, 14. III, 2, 9. Synes. Bf. 105). Er iſt kein δημόσιος φιλόσοφος, denn Theorie und Praxis gehen ſchlecht zuſammen, Bf. 57. p. 199 A. f. A), da ja die Beſchauung oder Philoſophie hoch über der Beredſamkeit (d. h. der praktiſch-politiſchen Beſchäftigung, Bf. 103. p. 242) ſteht. So gibt denn auch die Philoſophie im Grunde allein wahre Ehre (Bf. 145. p. 283 A) und den ſchönſten Lohn, der freilich nicht in der Anerkennung der halb- oder ungebildeten Menge, ſondern in der Erlangung der erſtrebten Weisheit zu ſuchen iſt. Der Weiſe wird darum auch nie nach eitel Lob und Preis trachten, denn dies iſt Sache nicht der Weisheit, ſondern der Sophiſterei (ad Paeon. p. 308 AB). Uebrigens ſoll der Philoſoph deßhalb die niedern Wiſſenſchaften nicht vernachläſſigen, denn ſie ſind, wie die Aſtronomie und Mathematik, Einleitungen zu jener. Namentlich gilt dem S. die Aſtronomie als προσδεχὲς προθύρειον τῆς ἀπορρήτου θεολογίας, da

ja in der Bewegung der Gestirne nach der Ansicht der Gelehrten diejenigen des Nus nachgebildet seien (ad Paeon. p. 310). Von den philosophischen Bestrebungen seiner Zeit hat S. keine hohe Idee; in seiner Rede an den Kaiser Arkadios fordert er diesen auf, sich der Philosophie anzunehmen, da sie am erlöschen und bald kein Funke für die mehr übrig sei, welche sie wieder entzünden wollten (p. 31 D). Auf die Athenienſische Schule des Plutarch u. ſ. ſ. ist er, wie schon früher dargelegt, herzlich schlecht zu sprechen. Ihm wurde die wahre Weisheit nur in Alexandrien, in der Schule der Hypatia, gelehrt (Bf. 136. p. 272 D: *αὐτόπται γάρ τοι καὶ αὐτήκοοι γεγόναμεν τῆς γνησίας καθηγεμόνος τῶν φιλοσοφίας ὀργίων*).

Aus dem Obigen erhellt im Ganzen schon sattsam, welche Stellung unser S., als er noch Heide war, zu der polytheistischen Volksreligion wird eingenommen haben. Gleichwol dürfte er die Hülfsmittel, welche die religiösen Uebungen dem Glauben bieten, sowenig wie ein Proklos (vgl. in Tim. 65 A) verschmäht haben. Namentlich haben wir ihn ja häufig sich des Gebetes bedienen sehen, in welchem er Gott gewöhnlich um Freisein von Armuth, Krankheit und Sorgen (Hymn. II, 83 ff.), um eheliche Treue seiner Gattin, um glückliche Fortsetzung des ehelichen Lebens u. dgl. (Hymn. VIII, 33) fleht. Als Christ bittet er um das Licht Christi (Hymn. V, 30—50), um Befreiung von den der Seele eingebornen Leidenschaften (Hymn. X, 7), aber auch um Ruhm, Gesundheit und Beredsamkeit (V, 30—50). Jedoch ist S. weit entfernt, den magischen Zauberkünsten und Beschwörungen den Werth beizulegen, den ihnen die spätern Neuplatoniker, insbesondere Jamblich und Proklos, zuschrieben. Wenn er auch die Mysterien (τὰς

τελετάς) in Ehren hält (de Prov. p. 129 AB), ſo iſt er doch überzeugt, daß die außerweltlichen Götter nicht beſchworen werden können (de Insomn. p. 132 B ὅσον ἐξω τοῦ κόσμου θεῖόν ἐστιν, ἅπαν ἐστὶν ἀγοήτευτον· (vgl. Iliad. XV, 106) ἡ γὰρ νοῦ φύσις ἀμείλικτος, τὸ δὲ παθητικόν ἐστι τὸ θελγόμενον), weil ſie, die alle Dinge bis auf die endlichſten umfaſſen, unbeugſam und dem irdiſchen Stoffe unnachgiebig ſind (de Provid. p. 97 BC... γένος θεῶν ὑπερκόσμιον, ὃ συνέχει μὲν πάντα μέχρις ἐσχάτων τὰ ὄντα· αὐτὸ δὲ ἀκλινές ἐστι καὶ πρὸς ὕλην ἀμείλικτον) [1]). Dagegen gibt S. allerdings ſehr viel auf Ahnungen und Traumdeutungen, über die er ja ſein umfangreichſtes Buch geſchrieben hat.

Ich habe in meiner Auseinanderſetzung gelegentlich eingeſchoben, was S. als Chriſt und Biſchof über einzelne theologiſche Fragen, wie namentlich die Trinitätslehre, gedacht und geſchrieben hat. Der poſitive dogmatiſche Gehalt der wenigen von dem Biſchof verfaßten Aufſätze iſt zu geringfügig, als daß ſich ein nur einigermaßen abgerundetes Bild der chriſtlich-theologiſchen Anſchauungen des S. gewinnen ließe. Nur Einiges ſei in Kürze noch hier nachgetragen, was ſich zumeiſt auf die Kirche bezieht, und allerdings mehr kirchenrechtlichen Inhalts iſt. Daß die

1) Wir haben hier die neuplatoniſche Lehre von den θεοὶ συνεκτικοὶ, ἀμείλικτοι oder ἄχραντοι, φρουρητικοί, vgl. Procl. Theol. Plat. I, 15, p. 41. V, 33—35. VI, 11. p. 370. in Tim. 51 C. 334 C. in Alcib. I, 60. S. auch über die θεοὶ μειλίχιοι und ὁμόγνιοι Lobeck Aglaoph. I, 768. II, 1240. — Den Gegenſatz ſeiner Schule zu der goëtiſchen Richtung im Neuplatonismus legt S. in ſeiner Aeußerung über Apollonios v. Tyana an Tag, den er als γόης καὶ περιττὸς τὰ δαιμόνια bezeichnet, mit dem Bemerken: φίλα μοι πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ βουλοίμην ἂν αὐτὸν εἶναι τοῦ καταλόγου (de Calvit. p. 68 C).

Kirche in ihrer Einheit, die einzelnen Kirchen in ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder desſelben Organismus von S. aufgefaßt werden, iſt ſchon früher erwähnt (vgl. Bf. 58. p. 203 AB). Von einem Abſchluß der kirchlichen Einheit im Primat ſagt S. nichts; er hatte nirgends Veranlaſſung, mit der Kathedra Petri in Verbindung zu treten oder von ihr zu ſprechen. Seine nächſte Behörde war der Patriarch von Alexandrien, deſſen Befehlen er pünktlich nachkam. Seine Rechte als Metropolit übt er bewußt aus. Die kanoniſche Wahl der Suffraganbiſchöfe überwacht er; ſie findet Seitens des Volkes und Klerus in Gegenwart des Metropoliten Statt und wird vom Patriarchen beſtätigt. Bei der Ordination müſſen wenigſtens drei Biſchöfe fungiren, Bf. 67. p. 210 [1]). Die Vacantivi (Biſchöfe, die ihren Sitz ohne Grund verlaſſen) ſollen, bevor ſie zu ihrer Kathedra zurückgekehrt ſeien, nicht zum Altare zugelaſſen (δέχεσθαι ϑυσιαστηρίῳ), noch auf die προεδρίᾳ gerufen werden, ſondern mit der übrigen Menge auf den δημοτικαῖς καθέδραις beten (p. 216 B) [2]). Einen ſolchen Vacantivus, der ſeit drei Jahren ſich in der Kyrenaïka aufhält, behandelt er zu Hauſe freundlich und zuvorkommend, in der Kirche aber ſchließt er ihn von dem hl. Tiſche aus, weil einige Prieſter dies als den Canones entſprechend erklären (Bf. 66. p. 206 f.) [3]). Die Kirche des Biſchofs hat das Aſylrecht

1) Vgl. dazu die Note Petau's, p. 57, der auch noch hätte anführen können: Concil. Roman. a. 386. c. 2. Carthag. III. 28. aug. 398. c. 2. Arelat. II. c. 5. u. ſ. w.

2) S. Petau, Not. p. 75.

3) Etwas Analoges, woran ſich dies Verfahren anknüpfen dürfte, iſt, daß abgeſetzten Biſchöfen auch in der communio laïcalis Suſtentation aus dem Kirchengute gewährt wurde. Vgl. Hefele, Concilien-Geſch. II, 472. 478. 482 f. Fremde Geiſtliche ohne Empfeh-

und es übt der Biſchof auch ſonſt einen mächtigen Einfluß auf die Jurisdiction der Statthalter (Bf. 58. p. 201 D. und Bf. 14; über das erſte Aſylgeſetz Theodoſius I. vom J. 392 ſ. meine Bemerkung gegen Clauſen, Observ. critt. in Synesii Epp. p. 56 sq.); ihm ſelbſt aber verbietet das (kirchliche) Geſetz, der Gerechtigkeit unter die Arme zu greifen, um Jemanden, wäre es auch der Ruchloſeſte, zum Tode zu verurtheilen (Bf. 121. p. 258 C). Bei Gelegenheit der Excommunication (ἀποκήρυξις Bf. 72. p. 219 B) des Andronikos verbietet S., daß man dem Excommunicirten den Eintritt in die Kirche (τέμενος τοῦ θεοῦ) oder in eine heilige Wohnſtätte (ἱερὸς, σῆκος, περίβολος) geſtatte; Behörden und Privatleute ſollen nicht mit ihm eſſen und wohnen, Prieſter namentlich ihn nicht grüßen noch nach ſeinem Ableben beerdigen (p. 203 AB). Die Bannſentenz wird an den Kirchenthüren angeſchlagen (ἱεραὶ θύραι) und ſo zur Kenntniß Aller gebracht (p. 201 D). Jede fremde Kirche hat dieſen Bann zu beachten, wo nicht, ſo wiſſe ſie, daß ſie die Kirche ſpalte, die nach Chriſti Willen eine einzige ſei. Und wer deſſen ſich ſchuldig mache, ſei es ein Levite oder Prieſter oder Biſchof, den werde er gerade wie Andronikos behandeln, ihm die Hand nicht reichen, nicht mit ihm an einem Tiſche eſſen, geſchweige denn mit ihm an den heil. Geheimniſſen (τῆς ἀπορρήτου τελέτης) Theil nehmen (p. 203 B). Nur in der Todesſtunde ſolle jeder anweſende Presbyter den Ausgeſtoßenen in die Gemeinſchaft wieder aufnehmen dürfen. Denn ſo viel an ihm liege, wolle er nicht, daß Jemand mit kirchlichen Strafen

---

lungen ihres Biſchofes durften nicht in die Kirchengemeinſchaft zugelaſſen, wol aber unterſtützt werden. Ebend. I, 784.

belegt ſterbe (p. 215 B). Ich übergehe einige ſich hieran anknüpfende Fragen (vgl. Elauſen p. 171 Anmerk.), ſo wie die antiquariſchen Notizen über Liturgie, Agapen, Kirchenbau, den heil. Tiſch, den Vorhang u. ſ. f. [1]) und erwähne nur noch eine eigenthümliche Aeußerung unſers Autors über die hl. Euchariſtie. Es war ein Streit zwiſchen zwei Suffraganbiſchöfen der Kyrenaika ausgebrochen. Der Biſchof Paulus hatte unbefugter Weiſe ein altes Caſtell, das Eigenthum des Biſchofs Dioskoros, zur Kapelle (d. h. zu einem *μικρὸν οἰκίσκον* mit einer *τράπεζα*) geweiht und in Beſitz genommen [2]). S. entſcheidet als Metropolit die Sache; er hält aber dafür, daß *εὐχὴ, τράπεζα* und *καταπέτασμα μυστικὸν* nicht Werkzeuge der Gewalt werden ſollen. Nichts ſei heilig, was unrechtmäßig ſei; auch die Einweihung (*καθίδρυσις*) mache ihn nicht irre. Denn ſo verhalte es ſich mit dem Chriſtlichen nicht, als müſſe den geheimnißvollen Stoffen und Worten (*τελεστικαῖς ὕλαις τε καὶ φωναῖς*) gleich phyſiſchen Zugmitteln (*ὕλαις φυσικαῖς*) die Gottheit nothwendig folgen (*ἀκολουθῆσαι τὸ θεῖον*), was wol einem innerweltlichen Gotte (*πνεῦμα ἐγκόσμιον*) begegnen könne. Die Gottheit (*τὸ θεῖον*) kehre aber nur bei leidenſchaftloſen (*ἀπαθέσι*) und mit ihr befreundeten (*οἰκείαις*) Dispoſitionen ein. Wie könne der hl. Geiſt (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) einkehren,

1) Vgl. Catastas. I. p. 302—304.

2) Nach dem Satze des alten Rechtes, wonach jeder geweihte Ort der Kirche gehören ſollte. Vgl. Synod. Constant. s. Menna hab., im Libell. Monach. ad Mennam p. 648. *καὶ γὰρ οἱ βασιλικοὶ νόμοι θεσπίζουσι πάντα τόπον καὶ πρᾶγμα, ἐν ᾧ καὶ δι' οὗ εἴτε κατὰ πλάνην εἴτε κατὰ ἀλήθειαν ἱερόν τι ἐτελέσθη, ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ προσήκειν ἐκκλησίαις.* Jenes Recht iſt alſo nach unſerer Stelle noch viel älter als dieſer 543 abgefaßte Canon.

wo nur Leidenschaft und Zorn ist?, (vgl. Bf. 67. p. 212 u. 213 A). Die Aeußerung ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswerth; sie zeigt erstens wie wenig unser Bischof seinen plotinischen Ideen entsagt hatte, und läßt uns zweitens sehr in Zweifel über die Vorstellung, welche sich S. von der operatorischen Kraft der sacramentalen Worte gemacht hat. Eine reale Gegenwart und Transsubstantiation dürfte S. hienach kaum angenommen haben.

Zum Schlusse nur noch einige Worte über das Verhältniß unsers S. zu gnostisch-valentinianischen und orientalischen Vorstellungen. Wie schon früher bemerkt, sollen diese einen namhaften Einfluß auf S. geübt haben und in seinen Anschauungen wesentlich durchschlagen. 'Omnem, meint Grabe zu Irenäos p. 7, fere Valentinianorum mataeologiam verae theologiae adoptavit Synesius, poetica licentia abusus', und p. 59: 'Valentinianorum stylum iterum more suo haud laudabili adeo imitatus est.' Als Belege hiefür beruft man sich einerseits auf den Dualismus, welchen S. zwischen der Hyle und der geistigen Welt statuirt, sowie auf den Charakter seiner Hyle als Sitz des Bösen, anderseits auf eine Reihe von Prädicaten, die dem Urwesen gegeben werden u. dgl. So heißt dies *μόνας μονάδων, ἑνοτήτων ἑνὰς ἀγνὰ* (Hymn. I, 58), *σοφίας ἄχραντος ὦδις* (vgl. Iren. adv. Haer. I, 10), *αἰών, σιγά* (I, 75, II, 22, vgl. Grabe ad Iren. p. 9. Epiphan. Haer. I, 168, ed. Pet.), *φωνὰ καὶ σιγά* (II, 63, vgl. Tertull. adv. Valentin. c. 9. Theodor. Haer. I, 7. Iren. IV, 69, p. 368 ed. Grab. Pierson in Vindic. epp. S. Ignat. II, 6, Thilo II, 17—20), *βυθὸς ἄῤῥητος* (*βυθὸς, σιγὴ, πατὴρ* und *ἀλήθεια* sind bekanntlich die erste Tetras des Valentin bei Epiphan. I, 164), Vater und Mutter (II, 63), *θῆλυ καὶ*

ἄρρεν (III, 186, vgl. Grabe ad Iren. p. 59); ebenſo ſoll es valentinianiſch ſein, wenn von dem Chor der unſterblichen Herrſcher (II, 40, vgl. Grabe ad Iren. p. 14) geſprochen wird; oder wenn es heißt, nicht einmal den Göttern ſei es erlaubt, direct in Gottes Licht zu ſchauen (Hymn. III, 123. vgl. Grabe ad Iren. p. 10. 13), die Lichtſpender und Genien bringen die Seele nach Oben (ſ. Epiphan. aus Iren. I, 172, wo die Engel die πνευματικοὶ nach Oben führen), die Seele ſei ein Tropfen oder Same Gottes (III, 559. 714, vgl. Grabe ad Iren. p. 28) u. ſ. f. Ich glaube indeſſen im Laufe dieſer Abhandlung nachgewieſen zu haben, wie weder die Lehre des S. von der Materie über den Plotinismus hinausgeht, noch jene als valentinianiſch bezeichneten Ausdrücke dem Neuplatonismus fremd ſind, der, wie im Eingange unſers letzten Paragraphen ausgeführt wurde, ſich nicht an den orientaliſch-gnoſtiſchen Dualismus anſchließt. Es liegt alſo kein Grund vor, bei S. einen tiefer greifenden Einfluß gnoſtiſcher und perſiſcher Anſchauungen zu unterſtellen. Damit ſoll freilich nicht jede Berührung neuplatoniſcher und orientaliſcher Vorſtellungen in Abrede geſtellt ſein, ſowie ich auch gerne zugebe, daß ägyptiſche Lehren nicht ohne Einwirkung auf unſern Autor geblieben ſind.

Indem ich dieſen Aufſatz beſchließe, habe ich nur den Wunſch, es möge derſelbe, wenn auch vielleicht alle Anforderungen nicht befriedigend, doch anregend wirken, und den Blick der gelehrten Welt auf den trefflichen Syneſios und ſeine einſt ſo herrliche Vaterſtadt [1]) wenden. Wo

1) Ich muß hier nachtragen, daß zur Topographie Kyrene's ſehr werthvolle und anziehende Beiträge in Heinrich Barth's Wande-

einſt Apollons Tempel dicht neben den klaren, dem Fels entſprungenen Fluthen ſeiner Geliebten, der Minyeiſchen Jungfrau Kyrene, im Angeſicht des ſchluchtenreichen Unterlandes, im Angeſichte des weiten Meeres, den herannahenden Fremdlingen und Coloniſten ein Leitſtern und ein Heiligthum geweſen, da iſt jetzt Alles in Trümmer und Schweigen geſunken, und von einem ganzen reichen Culturleben iſt uns nichts geblieben, als die wenigen Schriften einiger geiſtvollen Söhne der königlichen Kyrene. Auch dieſe Schriften der Vergeſſenheit anheimzugeben, wäre ein Unrecht gegen die Vergangenheit und gegen uns ſelbſt: denn es iſt der Wiſſenſchaft nicht erlaubt, ungeleſen irgend ein Blatt der Entwicklungsgeſchichte menſchlicher Bildung umzuſchlagen.

---

rungen durch das Puniſche und Kyrenäiſche Küſtenland (Berl. 1849), beſ. von S. 418 an, geliefert werden.

II.

Recenſionen.

1.

Das Hexaëmeron und die Geologie, Briefe, von **Athanaſius Boſizio**, Prieſter der Geſellſchaft Jeſu. Mainz 1865. Preis 4 fl. —

Pater Boſizio veröffentlicht, wie er andeutet auf Veranlaſſung ſeiner Obern, die Frucht ſeiner Studien über geognoſtiſche Gegenſtände und das Verhältniß derſelben zur Geneſis. Seinen exegetiſchen Standpunkt entwickelt er Seite VII der Vorrede. Das Buch iſt jedoch keineswegs vorherrſchend die Arbeit eines Exegeten; das geognoſtiſche Material überwiegt weitaus das exegetiſche. Der Verf. zeigt eine ganz anerkennenswerthe umfaſſende Beleſenheit in der geognoſtiſchen Literatur; aber ein Mangel macht ſich ſehr fühlbar, der Mangel an Autopſie. Der Verf. gibt nirgends eine Andeutung, daß er irgendwo in Deutſchland oder anderwärts einen Schichten-Complex einer unmittelbaren genaueren Betrachtung unterworfen hätte; ja nicht einmal dafür können wir in dem Buch eine Andeutung finden, daß er irgend eine größere geognoſtiſche Sammlung

n Gegenſtand ſeines Studiums gemacht habe. Der
eg von Büchern, die der Verf. benützte, muß ihm als
n vollgiltiges Aequivalent für das Gebirg ſelbſt gegolten
ben. Das iſt bedenklich und wie nicht anders zu erwar-
n, eine Veranlaſſung zu mannigfachen ſehr belangreichen
ißverſtändniſſen, die nur begreiflich erſcheinen, wenn man
n einſeitig dialektiſchen Standpunkt des Verf. im Auge
hält. Es ſtellt ſich der Verf. in die gleiche Stellung
e ein Kunſtkritiker, der ohne ſelbſt Reiſen gemacht zu ha-
n, ja ohne nur eine Sammlung von Originalien ſtudirt
haben, die Grundſätze und Reſultate der modernen
nſtgeſchichte dialektiſch einer ſchonungsloſen Kritik zu
terwerfen unternimmt.

Die erſten 3 Briefe handeln vom Plutonismus und
ptunismus; der 4. und 5. geht auf die paläontologiſchen
rhältniſſe über und urgirt die Nichtübereinſtimmung der
l. Berichte mit den paläontologiſchen Syſtemen. Sodann
ßt der Verf. der Reihe nach (Brief VI) die Buckland'ſche
ſicht; Brief VII die Wagner'ſche, Brief VIII die Reuſch-
e und Brief IX die des Dr. Michelis.

Sämmtliche Verſuche genügen dem Verf. nicht; am
nigſten die ideale Weiſe des Dr. Michelis. An der
ckland'ſchen Auffaſſung (der ſich der Cardinal Wiſeman
ſchließt), wie an der Wagner'ſchen findet der Verf.
uptſächlich auszuſetzen, daß dieſelben den Knoten nicht
en, ſondern der Löſung ausweichen; an Reuſch, daß
ſelbe weder den Grundſätzen der modernen Geologie
ch der Exegeſe volle Genüge leiſte; im übrigen aner-
nnt er die Vorzüge des letztgenannten Werks. Der
rf. zieht nun aus all dieſen nach ſeinem Urtheil mißg-
genen Verſuchen den Schluß, daß eine Harmoniſirung

der Geneſis und der modernen Geologie überhaupt unmöglich ſei; und findet den Grund hiezu in der vollſtändigen Irrthümlichkeit der geologiſchen Grundanſchauungen (S. 189), zu deren Kritik er mit dem 10. Brief übergeht. Da dieſe Kritik den eigentlichen Kern des Buches ausmacht, und jeder Vermittlungsverſuch zwiſchen der Geneſis und der Geologie davon ausgehen muß, daß wenigſtens die Grundanſchauungen der Geologie auf einem geſunden Fundament ruhen, ſo können wir nicht umhin, auf den Gedankengang des Verfaſſers näher einzugehen. — Die Grundſätze der modernen Geologie, die ihm ein Dorn im Auge ſind, faßt das Buch S. 219 ſo zuſammen:

1) Den ſucceſſiven ſedimentären Bildungsepochen der äußern Erdkruſte entſprechen ſucceſſive Schöpfungsperioden des Thier- und Pflanzenreichs.

2) Eine allmälige und ſtufenweiſe Entwicklung der organiſchen Natur hat auf unſerem Planeten ſtattgefunden.

3) Beide organiſche Reiche begannen gleichzeitig und vermehrten ſich gleichmäßig in ſtetem Fortſchritt. Dieſes beweiſen die paläontologiſchen Verhältniſſe der verſchiedenen Formationen.

Es wäre gegen dieſe Formulirung der Grundſätze der modernen Geologie nichts Beſonderes einzuwenden, wenn nicht die ſpäteren Entwicklungen des Verfaſſers zeigten, daß er beſonders dem 2. bez. 3. Geſetz eine Deutung gibt, welche unſtatthaft iſt. Der Verf. liefert eigentlich ſelbſt den Beweis für die Unſtatthaftigkeit ſeiner Auslegung des 2. Geſetzes; während er nämlich das Geſetz 2 als allgemein angenommenes Geſetz der modernen Geologie aufführt, führt er S. 263 ſo gewichtige und zahlreiche Namen als Gegner dieſes Geſetzes an, daß man wohl einſieht: daſſelbe iſt nicht ein allgemein angenommenes Geſetz der

modernen Geologie, oder richtiger, der Verf. deutet daſſelbe auf eine ſo extreme Weiſe, daß er die erſten Auctoritäten in geologiſchen Dingen als Gegner deſſelben anzuführen vermag. Hätte der Verf. dieſes 2. Geſetz ſo formulirt oder ausgelegt, daß von den älteſten zu den jüngſten Schichten eine fortſchreitende Annäherung an die jetzt lebende Fauna und Flora und damit auch ein Fortſchritt in der Organiſation der Geſchöpfe ſtattgefunden habe, ſo hätte er eine Grundanſchauung der modernen Geologie bezeichnet, die in der That eine ſehr allgemeine iſt. Beſonders wendet ſich der Verf. gegen Bronn's Schrift: Entwicklungsgeſetze ꝛc. Bronn fügt nämlich den auch von ihm ohne Bedenken anerkannten allgemeinen Anſchauungen der modernen Geologie noch ein weiteres Geſetz, das der Exiſtenzbedingungen hinzu und räumt dieſem Geſetz, ſofern es die conditio sine qua non für alle übrigen iſt, eine beträchtliche Wirkſamkeit ein.

Auf Grund deſſen ſtellt nun der Verf. das intellectuelle, man möchte ſagen, das moraliſche Verhältniß Bronns zu den Grundanſchauungen der modernen Geologie auf eine befremdende Weiſe dar. S. 286 heißt es: Bronn ſei ſich der Unhaltbarkeit der Anſchauung von der allmäligen Entwicklung bewußt geweſen, habe aber vorgezogen, mit „meiſterhafter täuſchender diplomatiſcher Kunſtfertigkeit" die Anſicht doch aufrecht zu erhalten. Der ganze Paſſus ſchließt mit der auffallenden Stelle (S. 297): „Daß der Hauptvertheidiger der Entwicklungstheorie ſelbſt (Bronn) in ſeiner Preisſchrift ihre paläontologiſche Stütze gänzlich vernichtet habe und zu bekennen und anzuerkennen genöthigt ward, daß dieſe ſchöne ideale Theorie in den wirklich vorhandenen Thatſachen gar keinen Halt, kein Fun-

dament und keine Bestätigung, sondern nur lauteren Widerspruch findet."

Wer Bronns Schrift kennt, dem muß eine solche Darstellung im höchsten Grade befremdend sein; und was muß man denken, wenn der Verf. gleich im darauf folgenden 12. Brief S. 299 erklärt, er habe in seinem vorhergehenden 11. Brief hauptsächlich nur die extreme Fassung der Entwicklungstheorie bekämpft, also gegen Windmühlen gekämpft; denn allerdings weder Bronn noch ein anderer unter den Fachmännern huldigt einer solchen extremen abstrakten Entwicklungstheorie, wie sie der Verf. sich zurecht legt. Nach der Anschauung desselben müßte die Theorie des Fortschritts in der Organisation der Geschöpfe ungefähr so formulirt sein: sämmtliche Organismen bewegen sich ohne Wanken und Schwanken aus sich selbst unaufhörlich vorwärts. Wer hat aber eine solche Theorie aufgestellt? Nicht einmal Darwin, auf den der Verf. übrigens keine Rücksicht nimmt.

Und wenn je ein Auctor etwas Derartiges behauptet hat, so ist dieser sicher kein Geognost, der beobachtet, sondern ein Naturphilosoph, der eine Theorie entwickelt. Naturforscher und Naturphilosophen vom alten Styl dürfen jedoch seit geraumer Zeit nicht mehr mit einander verwechselt werden; es dürfen übereilte Ansichten eines Naturphilosophen der wirklichen modernen Naturwissenschaft gerade so wenig unterschoben werden, als die Verschrobenheiten eines Theosophen der Theologie.

Nachdem der Verf. durch die obige Erklärung seiner Dialektik selbst die Spitze abgebrochen hat, läßt er den Professor Bronn wenigstens nachträglich S. 301 und 302 mit seinen eigenen Ausdrücken zum Wort kommen und es

ſieht daraus Jedermann, wie Bronn verſtanden ſein will, nur bezeichnet der Verfaſſer die Momente, die Bronn hervorzuheben für gut findet, mit beſonderen Nummern; eine Operation, die ganz harmlos zu ſein ſcheint, die der Verf. aber in der That auf eine unerwartete Weiſe ausbeutet. Er anerkennt nämlich auf S. 304, daß man gegen Ausführungen, wie ſie Bronn gibt, ganz anders ſich aufſtellen müſſe als er bisher in Brief 11 gethan, daß ein detaillirtes Eingehen in die gemachten Entdeckungen nöthig wäre, alſo eine ſachliche Behandlung der Frage. Der Verf. hält jedoch dieſen Weg für langwierig und doch nicht zu klarer Einſicht führend (S. 304) und ſchlägt deßhalb einen viel kürzeren und entſcheidenden Weg vor, bei welchem die von demſelben angebrachten Nummern eine ſehr bedeutende Rolle ſpielen. Er ſchlägt vor: man nehme ein Spiel Karten, theilweis bezeichnet mit den angeführten 15 oder 16 Nummern, die er zu den von Bronn aufgeführten Momenten hinzugefügt hat, miſche ſie ꝛc. und man wird finden, daß die Grundſätze der neuern Geologie insbeſondere der Fortſchritt in der Organiſation der Geſchöpfe rein illuſoriſch ſind, ſo zu ſagen ein abgekartetes Spiel.

Gewiß ein origineller Vorſchlag die weſentlichſten Fragen der Geologie zu löſen! Übrigens müſſen wir vor Künſten, wie ſie bei Kartenſpielen vorkommen, auf der Hut ſein. Der Verf. hat in der That mit ſeinem ſcheinbar harmloſen Numeriren eine Procedur eingeſchlagen, welche die Sachlage in ein gänzlich ſchiefes Licht ſtellt. Er nimmt nämlich alle Momente, welche Bronn hervorhebt, als gleichwerthig, bezeichnet jedes Moment, ob nun daſſelbe häufig oder ſelten in Anwendung komme, ob es ſehr wichtig

oder auch sehr unwichtig sei, ob es eine sehr allgemeine Regel oder eine seltene Ausnahme bezeichne, ohne Unterschied mit einer ganzen Zahleneinheit und kommt auf solche Weise zu dem Resultat, daß gar kein Gesetz bestehe. Wir müssen das Verfahren des Verfassers, welches einen Culminationspunkt der Dialektik des Buchs bildet, durch ein allgemein verständliches Beispiel beleuchten.

Die dicken Äste eines Baumes finden sich an den untern Parthien der Baumkrone — hier würde der Verf. Nro. 1 setzen; — die dünnen Äste finden sich oben — hier würde er Nro. 2 setzen; — doch kommt es auch vor, daß ein dünner Ast unten sich findet Nro. 3, so wie, daß ein dicker Ast oben sich findet Nro. 4.

Ohne alles weitere Kartenmischen sieht man wohl, was diese Nummerirung bezweckt. Die Nro. 1 und 3 so wie Nro. 2 und 4 halten nach dem Arrangement des Verf. einander das Gleichgewicht, oder heben einander auf, wie man will; so daß es den Anschein gewinnt, als ob auf solche Weise alles Mögliche erklärt werden könnte, was gerade so viel heißt als gar nichts erklären. Der Verf. könnte hiemit darstellen, daß gar keine Regel besteht und daß es Willkür ist, wenn man von einer Stufenfolge der Äste an einem Baume spricht. Gewiß läßt sich auch durch ein derartiges Nummeriren jede Regel scheinbar verwischen, aber die Regel besteht doch. Daß eine solche Regel bei dem Baume bestehe, daran wird man sich durch die Dialektik des Verfassers wohl nicht irre machen lassen. Aber gerade so wenig geht es bei den fossilen Organismen an, die obern und untern Schichten der Erdkruste als unterschiedslos gleichartig in Bezug auf die Höhe ihrer Organisation darzustellen. Warum greift denn der Verf. zu dem Karten-

spiel, anstatt einfach zu beweisen, daß in den von der modernen Geologie unterschiedenen Formationen kein Unterschied der Organismen vorhanden sei; selbstverständlich immer nur Landformation mit Landformation und Meeresformation mit Meeresformation verglichen? Vergl. S. 296. Warum unterläßt er, die Landformation des Tertiärs mit der Landformation der Wealdenbildung, des Keupers, oder der Steinkohle zu vergleichen und nachzuweisen, daß sich kein Unterschied darbiete? Warum unterläßt er es nachzuweisen, daß die tertiäre Meeresformation mit der Kreide-, Jura-, Muschelkalk-Meeresformation ꝛc. identisch sei und diese alle unter sich keinen Unterschied darbieten? Der Verf. meint freilich, dieser sachliche Weg sei langwierig und führe am Ende doch zu keiner klaren Einsicht! Ein Kartenspiel läßt sich allerdings rascher arrangiren, als dieser gewiß langwierige Weg; ob aber jener Weg der richtige sei, das ist die große Frage. Die wirkliche moderne Wissenschaft der Geognosie hat den langwierigen aber allein richtigen Weg eingeschlagen.

Doch gibt der Verf. S. 324 an, weßhalb er sich auf eine derartige Auseinandersetzung überhaupt nicht einlassen könne und dürfe. Er sagt nämlich: die Unterscheidung zwischen Tertiär, Jura ꝛc. sei überhaupt nur durch einen circulus vitiosus der modernen Geologie zu Stande gekommen. Denn „man wolle einerseits aus der Aufeinanderfolge der geologischen Perioden und ihrer Formationen die Entwicklung der organischen Wesen beweisen und andererseits wieder aus der Entwicklungstheorie der organischen Wesen die Aufeinanderfolge der geologischen Perioden und ihrer Formationen darthun.“ Der Verf. führt in Text und Noten verschiedene Belege hiefür an.

Ein ſolcher Zirkel würde, wenn er exiſtirte, die Geologie vernichten. Prüfen wir die Sache näher.

Der Verf. meint S. 309, wenn es auf dem Gebiet der geologiſchen Wiſſenſchaft mit rechten Dingen zugienge, ſo ſollte bei Erforſchung der Erdrinde zuerſt der Geognoſt, der Bergmann, der die Schichtenlagerung und Beſchaffenheit allein ins Aug faßt ohne die Verſteinerungen zu beachten, alſo der Geognoſt ohne den Paläontologen, der die Verſteinerungen prüft, ſich ans Werk machen und für ſich allein feſtſetzen: das iſt paläolithiſch, das meſolithiſch, das kainolithiſch; ſodann der Paläontolog nachfolgen und erklären, in den geognoſtiſch ſchon unterſuchten und beſtimmten paläolithiſchen ꝛc. Gebirgen kommen dieſe und jene Einſchlüſſe vor und deßhalb benennen wir dieſe Schichten auch unſererſeits paläozoiſch ꝛc. Es geſchehe aber gerade umgekehrt. Die Paläontologen ergreifen die Initiative und geben nach den Einſchlüſſen an, dieſe Schicht iſt meſozoiſch ꝛc. und die Geognoſten ſeien ſchwach genug, ſich auf Gnad und Ungnad dem Machtſpruch der Paläontologen zu unterwerfen. Die Paläontologen aber haben leichtes Spiel, denn ſie ordnen die Petrefakten nach ihren ſchon voraus gefaßten ganz grundloſen Ideen von dem Fortſchritt in der Organiſation der Geſchöpfe. So der Verfaſſer.

In der Wirklichkeit wird die Geologie von der Paläontologie durchaus nicht ſo ſchlechtweg ins Schlepptau genommen, ſondern es wird den Anſprüchen des Verfaſſers ganz gut entſprochen. In Gegenden, welche Bergbau betreiben oder in welchen durch Tagbau ſchöne Aufſchlüſſe der Schichten gegeben ſind, hat die Kenntniß der Schichten, alſo die eigentliche Geognoſie ſeit Jahrhunderten und Jahrtauſenden

bestanden; die Paläontologie gesellte sich erst in neuerer Zeit zu ihrer viel älteren Schwester und schon der Umstand, daß viele Formationsglieder der Erdkruste ganz und gar keinen doktrinären, sondern einen ganz praktischen Namen haben, z. B. Todtliegendes, Zechstein, Steinkohlengebirg ꝛc., zeigt deutlich, daß die Geognosie als praktischer Bergbau das Gebiet der Erdrinde zuerst untersucht hat. Erst mit Cuvier, Lamark, Blumenbach, Sowerby gesellte sich die Paläontologie zur Geognosie und arbeitete ihrerseits mit größtem Eifer mit. An Localitäten, die einen ruhigen, klaren Schichtenbau aufweisen (und deren gibt es in Europa viele), wurde nun die Grundlage des ganzen Gebäudes gemeinsam durch die Geologen und Paläontologen gelegt; — (bahnbrechend waren Alex. Brongniart, Schlotheim, Smith) und ohne Anstand fiel hier dem eigentlichen geognostischen Standpunkt die erste Stimme zu; was tiefer liegt ist älter, was höher jünger, entschied der Geognost und die Paläontologie schmiegte sich diesen Beobachtungen an, ganz in der Weise wie der Verfasser es will.

Es handelt sich jedoch im weiteren Verlauf darum, die Resultate, welche an solchen günstigen maßgebenden Localitäten gewonnen worden waren, auch anderwärts zu verwerthen, auch für solche Gegenden, wo die Schichtenlage wesentlich gestört ist, oder wo nur sehr geringe Aufschlüsse vorhanden sind, nutzbar zu machen und bei diesem Schluß vom Bekannten auf das Unbekannte gewann nun die Paläontologie einen bedeutenden Vorsprung vor der rein geognostischen Behandlungsweise. Hieher gehören all jene Thatsachen, die der Verf. als Belege für seine Anklage auf einen circulus vitiosus vorbringt. Dieser Vorsprung liegt ganz in der Natur der Sache.

Es handle ſich z. B. um einen Meeresniederſchlag: wer kann erwarten, daß ein Meeresniederſchlag an der deutſchen Küſte genau aus denſelben Beſtandtheilen von Sand, Kalk ꝛc. beſtehe, wie an der engliſchen oder gar amerikaniſchen Küſte? Findet nun aber eine, begreiflicherweiſe oft vorkommende Verſchiedenheit des Meeresſchlammes in Bezug auf ſeine Beſtandtheile ſtatt, ſo ſind dem Geognoſten, dem mineralogiſchen Geognoſten, ſeine Anhaltspunkte entzogen. Er unterſucht, wenn es möglich iſt, die unterlagernden oder überlagernden Schichten; dieſe ſtimmen vielleicht ebenſo wenig, oder ſind verworfen ꝛc. und der Geognoſt für ſich allein iſt rathlos. Keineswegs aber der Paläontolog. Denn wenn auch der Meeresſchlamm dort aus Kalk, hier aus Sand beſteht, dort weiß und hier roth iſt, ſo können deßungeachtet die gleichen Organismen hier wie dort gelebt haben und in den betreffenden Schlamm (Schichte) eingebettet ſein. Dieſer günſtige Umſtand bewirkt, daß die paläontologiſche Methode, nachdem ſie ſich an den rein geognoſtiſchen Erfahrungen an gut entwickelten Localitäten herangebildet hat und durch Vergleichung einer Menge von Thatſachen zur Selbſtſtändigkeit herangewachſen iſt, nunmehr ihrerſeits ſelbſtſtändig vorangehen kann und der Geognoſte jetzt zur Stütze dient, wie anfänglich umgekehrt. Das iſt der wirkliche Gang, den die geologiſche Wiſſenſchaft genommen hat. Man ſieht, hier iſt von einem circulus vitiosus entfernt keine Rede. Das Verfahren der Geologie iſt nicht beſſer und nicht ſchlechter, als das Verfahren auf andern Gebieten des menſchlichen Wiſſens z. B. der Geſchichte der Baukunſt ꝛc. Die ſichere Grundlage für Forſchungen auf dem Gebiete der Kunſtgeſchichte ſtellen die hiſtoriſch gut documentirten Denkmale dar.

Aus dieſen gut documentirten Monumenten abſtrahirt ſich der Kunſthiſtoriker die ſpecifiſchen beſtimmten Merkmale eines Bauſtyls und ſeiner Entwicklung (z. B. Spitzbogen) und ſchließt nun von dem Vorhandenſein dieſer ſpecifiſchen Merkmale zurück auf die Zeit und den Urſprung bei ſolchen Monumenten, welche der unmittelbaren Documentirung entbehren; und man darf wohl mit Recht ſagen, daß bei Gebilden der Menſchenhand viel weniger eine gute Regel ſich wird aufſtellen laſſen, als bei den Thatſachen der Natur. Es wirft überhaupt die Vergleichung des Verfahrens der Geologen mit dem Verfahren der Archäologen ein helles Licht auf die wiſſenſchaftliche Grundlage der Geologie nicht bloß, ſondern auch der Dialektik des Verfaſſers. Auf Grund einer hübſchen Anzahl von kunſtgeſchichtlichen Büchern würde die Dialektik des Verfaſſers die Grundanſchauungen und den ganzen Beſtand der Kunſtgeſchichte mit gleichem Erfolg (oder Nichterfolg) in den Grund bohren können, wie die Geologie. Das iſt aber auch nur dem buchgelehrten Dialektiker möglich, der das volle Gewicht der Thatſachen gar nicht auf ſich einwirken läßt, der nur die da und dort vorkommenden Abweichungen in den Angaben der Lehrbücher dazu benützt, um die geſammte Grundlage des behandelten Gegenſtandes in Mißkredit zu ſetzen.

Daß auch auf dem Gebiet der Geologie noch manche Frage zu löſen iſt, das liegt in der Natur der Sache. Der Verf. hebt, beſonders in den Anmerkungen, die Fälle in denen ſich Schwierigkeiten ergeben haben, mit einer gewiſſen Luſt hervor und glaubt hiemit den Beweis zu führen, daß die Geologen mit größter Willkür verfahren. Wir heben zur Probe nur ein Beiſpiel aus. S. 428

führt der Verf. die von den Geologen allgemein anerkannte Thatsache an, daß Ammoniten und Belemniten mit der Kreidezeit aussterben. Allein, fragt er, woher kommt es, daß dieselben aussterben und in den Tertiärschichten nicht mehr gefunden werden? „Wahrscheinlich daher, weil jede Schicht, in welcher sich solche finden würden, sogleich als cretaceisch oder jurassisch erklärt werden müßte."

Der Verf. hat nicht bedacht, daß nicht bloß der Kreide und dem Jura, sondern auch dem Tertiär seine Leitmuscheln zugeschrieben sind. Wenn nun in einer und der nämlichen Schicht eine Leitmuschel der Kreide und eine Leitmuschel des Tertiärs (z. B. Ostrea longirostris) gefunden werden könnte (und das könnte ja nach des Verfassers Ansicht gar nicht anders sein) — für was sollte man sich entscheiden, für Kreide oder Tertiär? Die Hypothese würde sowohl für die Kreide als für das Tertiär sprechen. Es leuchtet ein, daß wenn die Annahme von Leitmuscheln für die verschiedenen Formationen nur eine luftige Hypothese wäre, solche in kürzester Zeit zerrinnen müßte. Aber die Annahme von Leitmuscheln ist nicht eine Hypothese, sondern eine durch hunderfältige Thatsachen bekräftigte Erfahrung.

Es ist eine Erfahrung, daß es Organismen gibt, welche innerhalb gewisser geognostischer Grenzen sich befinden, nicht nach oben und nicht nach unten dieselben überschreiten; deßhalb kommt der Fall nicht vor, daß eine wirkliche Leitmuschel des Jura und eine wirkliche Leitmuschel des Tertiärs sich in einer und der nämlichen Schichte begegnen, so wenig als eine antike Säulenstellung und gothische Pfeilerbauten baugeschichtlich zusammenfallen können. Deßhalb kann ich schließen mit ganz gutem Grund, wo die Ostrea longirostris etc. sich findet, da ist Tertiär

vorhanden und wo ein Ammonit, da ist Kreide oder Jura im Allgemeinen, oft sogar ganz speciell eine bestimmte fest begrenzte Lage im Jura oder der Kreide; denn es ist Erfahrung, daß gewisse Ammoniten diese ihre specielle Lage nicht überschreiten, ganz ähnlich wie es auch in der Geschichte der Architektur Formbildungen gibt, die nicht so fast der ganzen Architekturperiode, als nur einer bestimmten Unterabtheilung derselben angehören (z. B. die bekannten Fischblasen des gothischen Styls).

Das ist es gerade was die moderne, d. h. die wirkliche reelle Wissenschaft von der Natur so hochschätzbar macht, daß dieselbe auf jedem Schritt und Tritt sich der Controle der Thatsachen unterzieht und die Hypothese, sobald sie sich zu weit vorwagt, durch die Thatsachen in die gebührenden Schranken verwiesen wird. Der Verf. hätte sich davon aus der Polemik Bronns gegen D'Orbigny, aus den Darstellungen des H. von Meyer ꝛc. überzeugen können.

Im Verlauf seiner kritischen Erörterungen fühlt der Verf. jedoch mehr und mehr das unheimliche Gefühl der Isolirtheit. Nachdem er sich von Buckland und Reusch ꝛc. geschieden, auch mit Bronn, Meyer, Naumann ꝛc. ꝛc., seinen hauptsächlichsten Gewährsmännern, nicht gehen kann, schaut er sich nach seinen Genossen um. Als solche führt er an zuerst den „großen Leibnitz" S. 329.

Aber der allerdings große Leibnitz ist speciell in diesem Wissenszweig nicht groß. Er ließ sich zu einer Zeit, welche die Vorbedingungen zu einer Entscheidung in geognostisch-paläontologischen Dingen noch gar nicht besessen hat, hinreißen das unicornu fossile zu konstruiren, worüber jetzt jeder Realschüler lacht, worüber auch der Verf. gelacht haben

muß, wenn er die Abbildung geſehen hat. Sodann den guten alten Scheuchzer mit ſeinem Salamander-Menſchen! Doch gibt er ſchließlich, wenn auch ungern zu, daß Scheuchzer veraltet ſei. Der Verf. hätte weiter Woodward anführen können, den kenntnißreichſten Mann ſeiner Zeit (1700), ohne hiemit das Gewicht ſeiner Auctoritäten zu vermehren. Endlich führt er einen neuen Auctor vor S. 332, wo es wörtlich heißt: „Aber was ſagen Sie dazu, mein hochverehrter Freund, wenn ich Ihnen nun einen unſerer neueſten (?) um die geognoſtiſchen und paläontologiſchen Forſchungen hochverdienten Mann zur Beſtätigung des Geſagten vorführe? Dieſer iſt Dr. Stephan Kutorga, Profeſſor der Naturwiſſenſchaften an der kaiſerlichen Univerſität zu Petersburg, Mitglied der naturforſchenden Geſellſchaft zu Moskau und Danzig, der naturforſchenden Geſellſchaft zu Paris und vieler anderer naturwiſſenſchaftlichen Geſellſchaften in Deutſchland; deſſen Rede ich ſchon mehrfach erwähnt habe.“ Der Verf. führt nun noch einige Stellen von demſelben an und kommt dann S. 334 noch einmal auf ſeine Geſinnungsgenoſſen zurück mit den Worten: „Sie ſehen alſo, mein ſchätzbarſter Freund, daß dieſelben Anſichten, zu welchen uns die unbefangene Unterſuchung geführt hat, zu welchen Leibnitz mit ſeinem klaren philoſophiſchen Blick, zu welchen die älteren Naturforſcher Scheuchzer und Steno und viele Andere gelangten; — auch in neueſter Zeit, in welcher die Geognoſie, wie man ſagt, bereits den ſemitiſchen Einflüſſen entzogen ward, und wie ſehr auch die geognoſtiſchen und paläontologiſchen Ergebniſſe angewachſen ſein mögen, dem allem ungeachtet von gelehrten Fachmännern anerkannt und vor einer ganzen Verſammlung von Naturforſchern nicht verworfen, ſondern vielmehr als die Frucht eines

anhaltenden und ernsthaften und von vorgefaßten Theorien freien geologischen Studiums dargestellt und gerechtfertigt worden sind." Die letzte Äußerung bezieht sich wieder auf Dr. Kutorga. Es lag nahe, im Buch selbst nachzusehen, durch welche Werke dieser Mann dem Verf. sich so vortheilhaft bemerklich gemacht habe; es fand sich aber immer nur ein Werk citirt und auffallend war, daß immer so niedrige Seitenzahlen citirt wurden; S. 25 ist die höchste Ziffer. Da fand sich endlich S. 264 der ganze Titel des Werks: Rede an die Naturforscherversammlung der Schweiz gehalten zu Bonn (?) 1839 unter dem Titel „Einige Worte gegen die Theorie der stufenweisen Entwicklung der organischen Wesen der Erde." Das ist Alles! Kutorga hat zwar noch einige andere Schriften verfaßt, aber es sieht Jedermann, daß der Verf. mit der Hervorhebung dieses Auctors und seiner Schrift bis an die äußersten Grenzen der Möglichkeit gegangen ist. Einen weitern Naturforscher von Fach weiß er für seine Ansicht nicht anzuführen.

Einen weiteren Punkt müssen wir noch berühren. Der Verf. kommt wiederholt z. B. S. 294, 305, 337 u. s. f. darauf zu sprechen, daß die Anschauungen der modernen Geologie, besonders von dem Fortschritt der Organisation, eigentlich nur oder doch hauptsächlich von pantheistischen Gelüsten herrühren. Wir möchten ihn doch fragen, ob er Buckland und Alle die sich ihm angeschlossen haben, also nicht bloß Schubert und Kurz ꝛc. ꝛc., sondern auch den Cardinal Wiseman solcher Gelüste anzuklagen gesonnen sei? Das Buch führt die bezüglichen Stellen des Cardinals Wiseman selbst an S. 113 und 116. Wir glauben, derartige Verdächtigungen dienen einem wissenschaftlichen Werk nicht zur Empfehlung.

Eine Frage haben wir noch nicht beantwortet, die dem Leser sehr nahe liegt, nämlich welches die eigene Ansicht des Verfassers positiv ausgedrückt sei. Allein das ist im Buch nirgends ausdrücklich gesagt. Man kann die eigene Ansicht des Verfassers wohl aus verschiedenen Stellen zusammentragen, wonach er sich zu einem ausschließlichen Diluvianismus bekennt; doch wäre es gewagt auf solche Grundlagen hin ein weiteres Urtheil zu fällen. Es wäre somit die Schrift, wenn sie sich auch nicht gerade so ankündigt, ein sogen. I. negativer oder kritischer Theil; der II. positive wäre, wie am Schlusse angedeutet ist, zu erwarten.

Wir möchten jedoch dem Verf. dringend den Rath ertheilen, sich zuvor in der Natur selbst umzusehen. Eine wissenschaftliche Begehung irgend einer gut entwickelten Localität, z. B. der schwäbischen Terrasse, möchte ihm die wesentlichsten Dienste leisten. Werke, welche einen naturwissenschaftlichen Gegenstand behandeln und trotzdem von der Natur abstrahiren, entbehren der Frische der Anschauung nicht bloß, sondern auch der realen Objektivität, der Wahrheit.

Es mahnt uns das Auftreten des Verf. vielfach an den Berliner Chirurgen Dr. Schöpfer, der vor einem Jahrzehnt ungefähr die ganze neuere Astronomie von Kopernikus an über den Haufen werfen und die vorkopernikanischen Anschauungen wieder zur Geltung bringen wollte. Schöpfer wird unterdessen die Erfahrung gemacht haben, daß er den Bestand dieser Wissenschaft völlig unterschätzt habe. Vielleicht findet sich ein Schriftsteller, der es versucht, die Chemie wieder auf den Standpunkt vor Lavoisier, die Botanik auf den Standpunkt vor Linné zurückzuwerfen; das mag jeder

Auctor auf seine Gefahr hin unternehmen, nur müssen wir dagegen protestiren, daß solche Auctoren ihren Standpunkt als den dem Christenthum allein conformen ausrufen.

Da es dem Verf., wie wir glauben, nicht gelungen ist, die Grundanschauungen der modernen Geologie als völlig irrthümlich nachzuweisen, so ist es ihm auch nicht gelungen, die so verdienstlichen Leistungen (besonders von Reusch) zur Harmonisirung der Genesis und der modernen Geologie zu discreditiren.

Pfarrer J. Probst.

2.

Traité des écritures cunéiformes par le comte de **Gobineau**, ministre de France en Perse. 2 Bände. Paris bei Firmin Didot, 1864.

Eine kurze Berichterstattung über dieses merkwürdige Buch wird auch an dieser Stelle nicht unpassend erscheinen, da es mit den Gebieten der alttestamentlichen Exegese in manchfache Berührung tritt. Der Verfasser, jetzt französischer Gesandter in Athen, ist ein in der französischen Litteratur und Gelehrsamkeit rühmlich bekannter Mann, der durch poetische Produkte, wie durch eine Reihe strengwissenschaftlicher Werke (Essai sur l'inégalité des races humaines, 4 Bände; Trois ans en Asie; Lecture des textes cunéiformes; Voyage à Terre neuve) sich einen Namen gemacht hat. Als gründlicher Kenner der deutschen Sprache und Litteratur hat er sich auch an den Streitfragen der deutschen Wissenschaft betheiligt. So hat er z. B. im elften Bande der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft vom Jahr 1857 in einem Artikel über die Wanderstämme

Persiens Einwände gegen die vielfach behauptete Einwanderung der Zigeuner aus Indien in die iranischen Länder erhoben, Einwände welche freilich den Widerspruch von Professor Pott in Halle hervorgerufen haben.

In der vorliegenden Abhandlung nun, einem prachtvoll ausgestatteten zweibändigen Werke von 373 und 378 Seiten mit zusammen 19 Tabellen, tritt der große französische Orientalist abermals polemisch gegen hergebrachte Ansichten auf, indem er Einwände erhebt gegen die als feststehend betrachtete Annahme, daß die beim alten Ninive aufgefundenen Baudenkmäler mit Keilinschriften, der Palast von Khorsabad insonderheit, altassyrischen Ursprungs seien.

Der Graf versteht sicherlich das Schwert der Wissenschaft meisterhaft zu führen. Daß er hier einen heftigen Kampf von vielen und gewichtigen Gegnern herausfordere, hat er sich wohl selbst nicht verhehlt. Wir denken aber, daß er als Sieger daraus hervorgehen werde. Unter allen Umständen wird das an interessanten sprachlichen, historischen und archäologischen Bemerkungen reiche Buch als ein sehr verdienstliches zu bezeichnen sein.

In Cap. 1 des I. Buchs, „vorläufige chronologische Fragen" enthaltend, wird gegen die gewöhnliche Annahme, daß die Trümmer des Palastes von Khorsabad der Periode der unabhängigen Könige von Ninive angehören, angeführt, daß sich bei diesen Trümmern durchaus kein anderer Styl finde, als bei den viel jüngern von Persepolis, und daß die angebliche primitive Armuth der Bauart, welche besonders von Botta in seinem großen Inschriftenwerk (mit 179 Tafeln) hervorgehoben worden, noch heutiges Tages in jenen Gegenden zu finden sei. Ferner wird in diesem Capitel nachzuweisen gesucht, daß das von den Medern und Ba-

bylonierm im Jahr 625 genommene Ninive keineswegs so gänzlich zerstört worden sei, als man anzunehmen pflege. Ninive habe das große Ereigniß, wodurch es von seiner Höhe herabgestürzt worden, überlebt, und es sei nur die Frage, ob es in seinem gesunkenen Zustande noch mit der Gegenwart eines königlichen Schlosses habe geehrt werden können. Unser Autor ist überzeugt, daß sich dieser Annahme nichts entgegenstellen lasse. Der genannte Palast könne ganz gut erst unter Darius oder sogar den letzten Nachfolgern desselben erbaut worden sein.

In Cap. 2 wird der Nachweis zu liefern gesucht, daß die Sprache der Inschriften von Khorsabad ein arabischer Dialekt sei. Gobineau möchte diesen Dialekt „mesopotamisches Altarabisch" nennen. Er geht bei diesem Nachweis von dem Satze aus, der viel für sich hat, aber doch nicht allgemein richtig ist, daß Inschriften nur in einer den Einwohnern des Landes verständlichen Sprache verfaßt werden können. Das Arabische erscheine von Beginn der muselmännischen Zeiten bis auf unsere Tage, also einen Zeitraum von 11 Jahrhunderten hindurch als das Idiom der Ebene von Mosul an bis über den persischen Golf hinaus. Vom vierten Jahrhundert bis zum zehnten unserer Zeitrechnung habe in jenen Gegenden eine Sprache, die nur ein Seitendialekt zum Arabischen sei, besonders geglänzt und eine besonders für das Christenthum wichtige Literatur erzeugt, die syrische; in noch früherer Zeit sei dort die sogenannte aramäische oder chaldäische Sprache die herrschende gewesen. Aramäisch oder chaldäisch aber sei nichts anderes als arabisch. Behufs der Begründung dieser Behauptung werden u. a. einige chaldäische Stücke aus dem Buche Esra (4, 8; 6, 18; 7, 12) mit beigefügter arabischer Trans-

ſcription beigebracht. Dieſe Nebeneinanderſtellung legt allerdings die nächſte Verwandtſchaft des Chaldäiſchen und Arabiſchen dar. Wenn aber die Sprache der in Rede ſtehenden Keilinſchriften ein arabiſcher Dialekt iſt, warum, ſo muß man ſich zu fragen veranlaßt finden, warum hat man ſich dann nicht der arabiſchen, ſondern der Keilſchrift bedient? Referent hat dieſe unausweichliche Frage nirgends in dem Werke aufgeſtellt gefunden. Er glaubt, hier darauf hinweiſen zu ſollen, daß die von dem preußiſchen Conſul Dr. F. G. Wetzſtein auf Reiſen in den Trachonen und um das Haurângebirge geſammelten Inſchriften der Mehrzahl nach mit griechiſchen Lettern geſchrieben ſind, obwohl ihre Sprache erwieſenermaaßen keine andere iſt als die arabiſche. Die vorherrſchende Bevölkerung Hauráns waren nemlich längere Zeit die aus Südarabien eingewanderten Ghaſſaniden. Den Gebrauch der Inſchriften werden dieſe Araber aber wohl nicht erſt von den Römern gelernt, ſondern aus ihrer Heimat, wo man die epigraphiſchen Denkmäler ſehr liebte, mitgebracht haben. Nicht auffällig aber kann es ſein, hat Wetzſtein dazu bemerkt, daß ſie dabei die griechiſche Schrift gebrauchten, welche ſich ſeit der Zeit der macedoniſchen Occupation in Syrien ſehr verbreitet hatte, welcher ſich ſelbſt die Römer dort bedienten und welche mit der Bildung des oſtrömiſchen, ſpecifiſch griechiſchen Kaiſerthums immer tiefer im Lande wurzeln mußte. Der vornehmſte Grund aber für den Gebrauch griechiſcher Lettern unter dieſen Arabern war der, daß ihnen als Chriſten die Sprache des neuen Teſtaments und der Kirche für monumentale Zwecke geeigneter ſcheinen mußte, als ihre eigene. Nach dieſer Analogie hätte die Beantwortung jener Frage keine Schwierigkeit. Es wäre

für Arabiſches die perſiſche Keilſchrift gewählt worden, weil damals die Perſer in jenen Gebieten herrſchten und die betreffenden Araber auch der perſiſchen Religion nicht fremd geweſen ſein werden. Für dieſe Vermuthung ſpricht auch ſtark die Wahrnehmung, welche neuerdings der engliſche Reiſende Palgrave gemacht hat. Derſelbe fand nemlich auf dem Wege von dem Innern Arabiens nach El Chatif an dem perſiſchen Golf bei den Beduinen nicht bloß Geſtirndienſt, ſondern echte Feueranbetung.

Cap. 3 weist nach, daß ſich auf den bezüglichen Keilſchriften Alliterationen oder Aſſonanzen ganz nach ſemitiſcher Art, wie in der Bibel und im Korân, finden.

Cap. 4 führt die Überſchrift „Claſſifikation der Schriftzeichen.“ Wir begegnen hier der Nachweiſung, daß der größte Theil der Inſchriften von Khorſabad nur manigfaltige Reproductionen eines und deſſelben Textes ſeien.

Cap. 5 handelt über die Bedeutung der einzelnen Zeichen.

Cap. 6 von den zuſammengeſetzten Zeichen.

Cap. 7 bringt die Analyſe und Überſetzung eines Textes (N. 10 aus der Sammlung Bottas).

Cap. 8 enthält die Leſung anderer, nicht dem Palaſte von Khorſabad angehöriger Texte. Dieſelben ſind entlehnt aus Werken oder Sammlungen oder Cabineten von Oppert, Layard, Montigny, Loftus, Newton.

Das II. Buch des I. Bandes liefert in Cap. 1 eine Prüfung der gegenwärtig gebräuchlichen Interpretationsſyſteme. Es werden hier die Leiſtungen von Grotefend, der im Jahr 1802 die erſte Entzifferung verſucht hat, dann von Rask, Jaquet, Burnouf, Rawlinſon, Bopp, Laſſen, Benfey und Andern beſprochen. Von Oppert iſt auffallender Weiſe hier gar keine Rede.

In Cap. 2 wird, was sich nicht gut mit dem im zweiten Capitel des ersten Buchs Ausgeführten zusammenreimen läßt, zugegeben, daß die Sprache der Inschriften der sog. ersten Gattung nur das Zend sein könne; in Cap. 3 aber wird die Behauptung aufgestellt, daß die Lesung des Zendalphabets zum Voraus durch die des assyrischen Alphabets bestimmt sei.

In Cap. 4 treffen wir die Analyse von Zendtexten. Der Verfasser hat hier kundgegeben, daß ihm auch die Arbeiten Spiegels und Martin Haugs nicht entgangen sind.

Das III. Buch des ersten Bandes handelt von der Huzwaresch d. h. der Pehlewi-Keilschrift und weist im ersten Cap. nach, daß die Sprache der Texte der sogenannten zweiten Gattung nur das Huzwaresch sein könne, was die älteste Combination des Zend und des Arabischen sei.

Cap. 2 gibt eine Bestimmung der Huzwaresch-Buchstaben und ihre Classification nach den Bedeutungen.

Cap. 3 die Entzifferung, Analyse und Lesung eines Huzwaresch-Textes.

Der zweite Theil enthält ein viertes Buch mit 6, nicht bloß 5 Capiteln, wie irrthümlicher Weise, und zwar nicht bloß im Register, gezählt ist, und bildet gewissermaßen den Commentar zu den 3 Büchern des ersten Bandes. Von diesen 6 Capiteln bieten besonderes Interesse das vierte mit der Überschrift „Philosophie der Keildenkmäler," (wo von dem Satze ausgegangen wird, daß der höchste Name des Ewigen unbekannt sei und bleibe, denn der vollkommenste Ausdruck, den man von ihm geben könne, sei einfach das Pronomen „hu" d. h. Er) und das sechste mit dem Titel „Geschichtliche Entwicklung der chaldäischen Ideen." Das erste handelt von den neuen Ursachen und Folgen der

Beweglichkeit der graphiſchen Zeichen, das zweite gibt eine Erklärung durch numeriſche Zeichen; das dritte bringt eine Rechtfertigung der andern im Style der Keilterte gefundenen Eigenthümlichkeiten; das fünfte führt die Aufſchrift: „la parole figurée et les proboles matérielles.“ Das ſechste Capitel, welches die Seiten 274 bis 378 füllt, kommt zu dem Reſultate, daß der Chaldäismus, der mehr oder weniger Alles inficiert habe (dominateur ou esclave l'aramaïsme entra partout) und den das Judenthum, das Chriſtenthum und der Islam nicht zu überwinden vermocht haben, auch bei uns noch nicht todt ſei.

Über das Hegelthum wird (2, 341) gerichtet, es ſei nichts als „du chaldaïsme bien pur.“

3.

Das heilige Meßopfer. Deſſen Inhalt und Feier in der katholiſchen Kirche. Ein Handbuch für Prediger und Katecheten ſo wie zur allgemeinen Erbauung und Belehrung. Von **Karl Weikum**, Domkapitular in Freiburg. Preis fl. 2. 20.

Die vorliegende Schrift iſt dem hochwürdigſten Herrn Georg von Stahl, Biſchof von Würzburg, als Feſtgruß zur 25jährigen Jubelfeier des biſchöflichen Amtes, gewidmet. In der Vorrede wird an die Tridentiniſche Beſtimmung erinnert, daß die Pfarrer und alle die, welche die Seelſorge verwalten, „öfters unter der Feier der Meſſe entweder ſelbſt oder durch andere, beſonders an Sonn- und Feſttagen, Einiges von dem, was in der Meſſe geleſen wird, auslegen; und unter anderm irgend ein Geheimniß dieſes heiligſten Opfers erklären ſollen.“ Obgleich ein Cyclus Predigten über das h. Meßopfer der angeführten kirchlichen

Anordnung in anerkennenswerther Weise entspreche, so werde doch sicher die rechte und nachhaltige Fruchtbarkeit nur durch die wörtliche und gänzliche Erfüllung derselben erzielt. Die oftmalige Wiederholung der Meßerklärung sei namentlich den Angriffen des Unglaubens gegenüber nothwendig und biete noch den Vortheil, „daß auch andere religiöse Wahrheiten daran einen Anhaltspunkt, gewissermaßen eine Gedenktafel erhalten, wenn sie an Worte und Gebräuche der h. Messe angeschlossen werden. Unwillkührlich stellen sie sich nämlich dem Gedächtniß und Verständniß wieder vor, so oft Auge oder Ohr diese Zeichen und Worte vernehmen.

Ein Jeder wird wohl mit dieser Ansicht einverstanden sein, obwohl die Tridentinische Vorschrift nicht so wörtlich wird müssen verstanden werden, daß man gerade jeden Sonn- und Festtag durch dieselbe gebunden sei. Indessen dürften doch unsere Predigten heilsamer und nachhaltiger wirken, wenn man mehr auf die Ceremonien und Gebräuche der Kirche Rücksicht nähme. Man ist nicht immer unpopulär, weil man etwa zu gelehrt predigt, sondern auch häufig deßhalb, weil die Gläubigen nicht genug auf den Werth und Inhalt alles dessen aufmerksam gemacht werden, was sie in ihrem kirchlichen Leben täglich und stündlich umgibt.

Das Buch zerfällt in zwei Theile, wovon der erste, in drei Abschnitten, von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im heiligsten Sakramente des Altars, vom Opfer und von der Opferspeise des neuen Bundes und vom christlichen Priesterthum handelt.

Die einschlägigen dogmatischen Erörterungen und Widerlegungen der hauptsächlichsten Irrthümer sind hier kurz und klar auseinandergesetzt und ist dabei Alles so übersicht-

lich geordnet, daß man mit leichteſter Mühe den betreffenden Punkt finden kann. Ob es gerade ein Vorzug ſei, daß den Citaten aus Kirchenvätern bisweilen eine kurze Biographie vorausgeſchickt wird, das möchten wir bezweifeln; man hat zwar dadurch manches Wiſſenswerthe beiſammen, aber die Leſung wird unterbrochen, ſchwerfällig und wird bei den Theologen auch eine zu geringe Geſchichts- und patriſtiſche Kenntniß vorausgeſetzt. Wiewohl der Verfaſſer dem praktiſchen Zwecke vorzüglich Rechnung trägt und tiefe Gelehrſamkeit abſichtlich meidet, ſo hätte doch vielleicht der Abſchnitt vom Opfer etwas kürzer, aber bündiger und genauer behandelt werden dürfen.

Es wird bisweilen vom h. Meßopfer als von einer Wiederholung, Fortſetzung (z. B. S. 79) geſprochen und (S. 125) das Wort recolitur in der bekannten Antiphon O sacrum mit erneuert überſetzt. Der h. Kirchenrath von Trient gebraucht den Ausdruck repraesentatio (quo, sc. sacrificio missae, cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, Sess. XXII, de sacrif. miss. c. 1). Hienach iſt das Meßopfer „nicht eine Wiederholung des Kreuzesopfers Chriſti, ſondern eine weſenhafte Vergegenwärtigung deſſelben unter den Zeichen ſeines Todes; nicht ein neues Opfer, ſondern ein je erneuerter Eintritt ſeines einmaligen und ewigen Opfers in dieſes irdiſche Lebensgebiet". (Köſſing, Liturg. Vorleſ. 2. Auf. S. 43). Indem der Verfaſſer in der Vernichtung der irdiſchen Subſtanz durch Umwandlung und wirkſame Darſtellung des Todes Chriſti in der Trennung ſeines Leibes und Blutes den eigentlichen Charakter des Opfers beſtehen läßt, kommt er zur Behauptung, daß die ewig nach Hebr. 9, 24 für uns fürbittende Gegenwart Chriſti im Himmel nur im

uneigentlichen Sinne ein Opfer genannt werden könne (S. 71). Der Kreuzestod des Erlösers ist nun allerdings sein Opfer, das einmalige große Opfer der Versöhnung. Allein, wie Kössing (l. c. S. 42) bemerkt, ist er dieses nicht dadurch allein, „daß er erlitten und am Kreuze erlitten ward, sondern durch den Willen dessen, der in den Tod ging, — durch den Gehorsam, womit er als Menschensohn für das gefallene Geschlecht zur Ehre und Verherrlichung der göttlichen Majestät sich selbst bis in den schmachvollsten Tod entäußerte.“ Da nun das Wesen des Kreuzesopfers in diesem Willensakte der freien Hingebung besteht, so hat auch Christus ein ewiges Priesterthum, „er hat es nicht als eine bloße Titularwürde, ohne entsprechende Thätigkeit, er ist in einem ewig bleibenden Akte der Darbringung begriffen (Hebr. 8, 4; 6, 20.), und die Opferhandlung der Kirche ist eben ein Mitfeiern dieses für immer währenden Aktes, die irdische Reproduktion und Repräsentation einer „„in der nicht von Menschenhänden gemachten Stiftshütte““ vor sich gehenden Darbringung“ (Döllinger, Christenthum und Kirche, S. 255).

Der zweite oder liturgische Theil handelt von der „Feier des hl. Meßopfers in der katholischen Kirche.“ In sechs Abschnitten wird von dem Orte, wo das h. Meßopfer gefeiert, von der Zeit, in der es gefeiert, von der Sprache, von der Kleidung, in welcher es dargebracht, von der nächsten Zurüstung zur h. Messe, und zuletzt von der h. Messe selbst nach den Gebräuchen und Gebetsformeln des römischen Ritus gesprochen. Hieraus erhellt der reiche Inhalt dieser Abhandlung und ist dabei wiederum die übersichtliche Darstellung sehr zu loben. Bei einer etwaigen neuen Auflage dürften vielleicht die einschlägigen Abhandlungen in Hefele's Beiträgen besser

benützt werden. Denn wenn man auch keine gelehrten, archäologischen Untersuchungen oder Abhandlungen liefern will (S. 210), so müssen diese doch ähnlichen Schriften zu Grunde liegen. Auch möchten wir wünschen, daß manche mystische Deutungen des Mittelalters zwar nicht unberücksichtigt bleiben sollen, aber doch nicht immer für baare Münze ausgegeben werden. So wird z. B. nicht Jeder glauben, daß die dreifache Bedeckung des Altars das dreifache Amt des Herrn, womit er als Prophet, Priester und König bekleidet ist, bezeuge (S. 260). Festhalten an der Wahrheit ist auch in rein paränetischen Schriften erstes Requisit. Der Verfasser hatte wohl einen mangelhaften Text vor Augen, wenn er aus dem Concil von Tours im J. 567 (nicht 570) den Brauch constatiren will, daß schon damals die Aufbewahrung des hh. Sakraments in Mitte des Altars, unter dem Kreuze geboten gewesen sei (S. 248). Der bezügliche Canon heißt nicht: corpus Domini in altari, non in armario, sed sub crucis titulo componatur, sondern: Ut corpus domini in altari non in imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur. Die beste Erklärung dieses Canons ist, daß die Partikeln des gebrochenen consecrirten Brodes nicht nach einer willkührlichen Ordnung, nach eigener Phantasie des Priesters, sondern in Kreuzesform auf den Altar sollen gelegt werden. (Vgl. Hefele, Conciliengesch. Bd. 3. S. 20; Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. II. Th. II. S. 166 f. Note *.) In den Studien über den christlichen Altar von Dr. Schwarz und Laib wird nachgewiesen, daß bis tief in das 14. Jahrhundert hinein die Eucharistie unter dem Ciborium oder nach dessen Wegfall an einer metallenen Säule aufgehängt wurde. Vom Ende des 14. bis Anfang des 16. Jahrhunderts

waren die Sakramentshäuschen wohl allgemein, und Gibertus, Bischof von Verona (1524—43), soll der erste Bischof gewesen sein, welcher die Übertragung des fixen Sakramentshäuschens auf den Altar gebot und in der ganzen Diöcese Verona durchführte.

Peters.

4.

Apologetische Ergänzungen zur Fundamental-Theologie von Dr. Joh. Nep. Ehrlich, Priester der frommen Schulen, o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Prag. 2. Heft, Prag 1864. Verlag von Friederich Ehrlich's Buch- und Kunsthandlung. Pr. 1 fl. 45 kr. Rhn.

Das vorliegende Werk des Verf. enthält 2 Abhandlungen: I. „Der Buddhismus und das Christenthum" und II. „Der Mensch und der Staat." Der moderne Zeitgeist ist nämlich der Ansicht, als seien die Lehren des Christenthums nicht originell, sondern nur aus den alten heidnischen Religionssystemen (z. B. dem indischen oder persischen) oder aus der Philosophie Plato's geschöpft. So meint Renan: „Manche Idee von Buddha, Zoroaster und Plato finde sich im Christenthume." Und ebenso äußert sich auch Strauß, als hätte Plato dem Christenthume vorgearbeitet, und es brauchte seine Moral nur popularisirt zu werden, um daraus die christliche zu machen. — Indeß ist dieser Einwurf nicht gerade neu. Denn wir lesen bereits bei Celsus die Behauptung: Das Christenthum sei nichts, als erweiterter Platonismus (cf. Orig. c. Cels. VI. 1. 16). Wir können daher den Verf. des vorliegenden 2. apologetischen Ergänzungsheftes nur loben, daß er die kecke Behauptung

der großen Ähnlichkeit, und nach Einigen sogar der Identität der Lehre des Buddhismus mit der des Christenthums in der I. Abhandlung gründlich zu widerlegen versucht hat. Er sagt S. 127: „Man stellt ohne Bedenken Buddha auf eine Linie mit Christus und den Buddhismus nicht blos neben das Christenthum, sondern in vielen Punkten über dasselbe." Der Verf. untersucht deßhalb, ob dieß wohl mit Recht geschehen könne, und beleuchtet zu diesem Behufe die Gründe einer derartigen Parallele und Werthbestimmung.

Er gibt eine „Darstellung des Buddhismus und des Lebens seines Stifters insoweit, als sie in Vergleich mit dem Christenthum und Christus gebracht werden." Nach seiner Anschauung ist (S. 129) „der Buddhismus das Ergebniß des Prozesses, welchen die Religion und die Philosophie der Inder durchgemacht hat."

In der Darstellung der Lehre und des Lebens Buddha's schließt sich der Verf. an Köppen an, weil Bunsen dessen Werk: „Die Religion des Buddha" 1857. „für die bedeutendste Arbeit in diesem Bereiche erklärt," und dann auch darum, weil kein anderes Werk „jene Vergleichung des Buddhismus mit dem Christenthum in ebenso umfassender, als gehässiger Weise durchzuführen versucht" (S. 129). — Der Verf. bespricht zuerst: „Die Vorgeschichte des Buddhismus. a. Die Religion der Inder und ihre Entwicklung" (S. 130—138), und dann b. „die Indische Theologie und Philosophie" (S. 138—144). Die Religion der Inder war, „insoweit sie aus den Hymnen des Rig-Veda erkennbar ist, monotheistisch; aber es war jener »Ur-Monotheismus«, wie Köppen ihn nennt, den wir auch im Schucking der Chinesen finden, der den Keim zur Ausartung in einen naturalistischen Polytheismus und

Pantheismus ſchon in ſich trägt. Die Eine Gottheit wird als perſönliches Weſen gedacht, aber ihr Wirken und Walten wird vorgeſtellt als unmittelbar in den Naturerſcheinungen offenbar werdend, die Naturkräfte ſind die Organe ihres Willens. Als ſchöpferiſche Macht heißt ſie Indra, als erhaltende Varuna, als zerſtörende Agni." — Daß die indiſche Religion anfänglich Monotheismus geweſen, erſcheint dem Recenſenten A. H. unſeres vorliegenden Werkes im Literariſch. Centralblatt von Zarncke Nro. 32. v. J. 1865 ſehr unwahrſcheinlich. Er ſagt: „Der Verf. (Ehrlich) beginnt mit einer Vorgeſchichte des Buddhismus, welche die indiſche Religion übertrieben von einem urſprünglichen Monotheismus ausgehen läßt." Allein, daß die Urreligion der Menſchheit Monotheismus geweſen, und daß dieſer anfänglich wirklich in der Religion der Inder, Perſer und Chineſen vorkomme, erhärtet auch Kröger [1]). Er bemerkt in Betreff der indiſchen Religion (S. 47 ff. daſelbſt): „Es gibt ein allerhöchſtes, ewiges, geiſtiges Weſen, von dem Alles, was da iſt, ſeinen Urſprung hat. Dieſes Urweſen nennen die Hindus: Parabrahma, oder Brehm, das Abſolute, das Urgroße, ſich ſelbſt Gleiche, in ſich ſelbſt Seiende, oder Ekumeſcha, d. h. der Eine, der immer war." Denn in den Vedas (Jones works XIII, p. 368 ff. Celebrooke in As. Res. VIII, 431) heißt es: „Es iſt ein lebendiger und wahrer Gott, ewig, körperlos und ohne Theile, ein Schöpfer und Erhalter aller Dinge. Man nennt ihn den großen, den weiſen Geiſt." Derſelben Anſicht iſt weiter Nicolas in ſeinem Werke: „Etudes philosophi-

1) Siehe ſ. Werk: „Abriß einer vergleichenden Darſtellung der Indiſch-Perſiſch- und Chineſiſchen Religionsſyſteme mit ſteter Rückſichtsnahme auf die ſpätern Religionsformen und den Urſprung religiöſer Ideen."

ques sur le christianisme." VII. édit. tom. I. p. 183. Er ſtützt ſich hierbei auf das Zeugniß von de Sainte-Croix: „Le théisme, dit M. de Sainte-Croix (Observ. prélimin. sur l'Ezour-Vedam, t. I. p. 13 et 14), a été la Religion primitive du genre humain. La marche progressive du polythéisme supposerait cette vérité, si d'ailleurs les faits ne la démontraient pas. Chez les Indiens, comme chez tous les autres peuples de la terre, on reconnaît, à travers les fables et les fictions les plus bizarres, un culte pure dans son origine, corrompu dans son cours. Le commerce de nations altéra le culte public des Indiens." Und darum behauptet auch der Verf. S. 132: Später „war mit der Auflöſung des Begriffes der Einen Gottheit in eine Dreiheit der Weg zum Polytheismus betreten. Jede auffallende Naturerſcheinung wird in der Vorſtellung des Volkes ein beſonderer Gott." Er zeigt ſodann, wie aus der Indiſchen Religionslehre ſich nach und nach die Buddhiſtiſche herausbildete. „Das Leben im ſinnlichen Leibe erſcheint den Indern als ein Leben der Buße für ein Vergehen, deſſen ſich die Seele ſchuldig machte, bevor und um deſſentwillen ſie in den Leib verbannt wurde" (S. 134). Aus dem zeitweiligen irdiſchen Daſein wird die Erlöſung gehofft, „die ſich jeder Menſchengeiſt ſelbſt verdienen muß" (S. 135). Die Sinnenwelt iſt daher auch nur zeitweilig. Sie verſinkt nach dem Zeitablauf der Reinigung in Nichts. Das Erdenleben iſt voll Elend. „Die Urſache dieſer Übel war eine freie That des Menſchengeiſtes" (S. 135). Alſo lautete die alte indiſche Religionslehre. Die ſpeculative Umdeutung derſelben führte aber ſpäter zum Buddhismus. Hierüber gibt treffend der Verf. uns einen Aufſchluß S. 144: „Die ſpeculative Theorie der Vedantaſchule deutete

ſpäter den ethiſchen Vorgang des Abfalls und der Verſöhnung mit Gott als kosmiſchen Vorgang des Ausſtrömens der Welt aus Brahma und des Wiederauflöſens" (der Sondereriſtenz) „in Brahma. — Die Weltentſtehung ſelbſt iſt nur das Entſtehen des Böſen und des Übels. — Die Welt an ſich iſt ein Nichtſeinſollendes und darum alles Lebende unſelig." In dieſer letztern Lehre ſcheint uns die Anbahnung der Buddhiſtiſchen Weltauffaſſung zu liegen. — Der Verf. bezeichnet ſofort die Sankhja-Schule als die unmittelbare Quelle der Buddhalehre. Ihr Gründer war Kapila (S. 143). Nach deſſen Anſchauung iſt „der Zweck alles Philoſophirens die Befreiung vom Schmerz durch Befreiung vom individuellen Daſein und der Wiedergeburt." — Dieſe atheiſtiſche [1]) Sankhja-Schule erblickte „die Quelle aller Übel in der urſprünglichen Verbindung der Seele mit einem materiellen Leibe." Daher iſt „die

1) Dagegen proteſtirt der oben erwähnte Recenſent in Zarncke's literar. Centralblatt: „Nach Ehrlich ſoll die Lehre Buddha's Atheismus ſein. Uns ſcheint auch dieſe Auffaſſung übertrieben zu ſein, und wir finden in dem Buddhismus eben nur eine eigenthümliche, allerdings nihiliſtiſche und nicht haltbare Gottesanſicht." — Der Recenſent ſcheint hier überſehen zu haben, daß Ehrlich in Betreff deſſen unterſcheidet. — Anfangs, behauptet er, war die Lehre Buddha's ohne Zweifel atheiſtiſch. Köppen ſagt ja ſelbſt, daß der urſprüngliche reine Buddhismus ſchlechterdings keinen Cultus hatte. Çakjamuni hat weder Opfer, noch Gebete, noch Ceremonien angeordnet. Ehrlich fügt hinzu: eben „weil er keinen Gott und keine Götter kannte" (S. 209), und beweist dieß auch durch die älteſte Schule des Buddhismus, die Suabhavikas. — Später, äußert er weiter, ſetzte dann der Buddhismus „an die Stelle der Gottesverehrung einen Cultus der Heiligen" (S. 209) wegen des Volkes. — Und endlich „im 10—11. Jahrhundert nach Chriſtus ſah ſich der Buddhismus in Nepal und andern Ländern unter äußern Einflüſſen zur Annahme eines Weltſchöpfers, eines Ur-Buddha, veranlaßt."

Loslösung von dieser Verbindung die nächste Bedingung zur Erlösung" (S. 144). Nicht ungegründet scheint uns die Erklärung des Verfassers zu sein: wie der Inder bereits zur Sehnsucht nach Befreiung von aller Existenz kam? Er sagt S. 139: Da jede Verunreinigung „als Sünde gilt und somit eine abermalige Wiedergeburt zur Buße nach sich zieht, und die Erlösung aus dem Jammer des irdischen Lebens wieder in die Ferne rückt: so muß man wohl zugestehen, daß unter der Herrschaft dieser Lehre ein Ekel am Leben, eine Sehnsucht nach Befreiung von aller Existenz sich als herrschende Stimmung ausbilden mußte." —

Der Verf. geht hierauf zur Vergleichung der Lehre Buddha's mit der des Christenthums über, um die wesentliche Differenz zwischen beiden darzulegen. Die ursprüngliche Lehre Buddha's ist in 4 erhabenen Wahrheiten enthalten. Diese sind S. 146: „Der Schmerz, — die Erzeugung des Schmerzes, — die Vernichtung des Schmerzes, — der Weg, welcher zu dieser führt. Die beiden ersten dieser erhabenen Wahrheiten bilden die Grundlage der Dogmatik, — die beiden andern jene der Moral und Askese." Da es uns nicht möglich ist, diese Lehrpunkte alle blos in Kürze selbst, wegen des beschränkten Raumes der Zeitschrift hier näher zu erörtern, so wollen wir nur eine Probe geben: wie der Verf. die wesentliche Verschiedenheit von der Weltauffassung zwischen dem Buddhismus und dem Christenthume nachweist. Die Grundlehre des Buddhismus ist S. 146: „Die Welt ist ein Ocean des Jammers und Elends. Alles Dasein ist mit Schmerz verbunden." Die Bewunderer des Buddhismus versichern nun (S. 148): „Auch nach christlicher Lehre ist die Erde ein Thal des

Jammers, — der Menſch, die Welt befinden ſich in einem nicht ſein ſollenden Zuſtand; ſie bedürfen der Erlöſung aus ihm. — Alles irdiſche Daſein iſt vergänglich, und darum keine Befriedigung gewährend. Alter, Krankheit und Tod ſind ein Übel, ein Zeugniß, daß dieſes Leben kein wahres iſt, daß der Menſch hier auf einer Wanderung begriffen, daß er erſt dann Ruhe finden könne, wenn er dieſem wandelbaren, vergänglichen Daſein für immer entriſſen wird." Darauf entgegnet der Verf. S. 149 ff.: „Der chriſtlichen Lehre nach iſt der gegenwärtige Zuſtand des Menſchen, der Welt, allerdings ein blos zeitweiliger und er iſt auch in einer Hinſicht ein nicht ſein ſollender, welcher für den Menſchen mit mannigfachen Leiden verbunden iſt. Der Menſch, die Welt bedarf der Befreiung aus dieſem Zuſtande. — Allein, dieſer Zuſtand des Menſchen, der Welt, iſt in Folge freier Verſchuldung der Geſchöpfe eingetreten — er iſt nicht der uranfängliche Zuſtand, — er iſt auch nicht unaufhebbar, er wird in Folge der freien That des gottmenſchlichen Erlöſers und durch dieſen am Ende der Zeit aufgehoben werden. — Das gegenwärtige Leben auf Erden iſt ein mit Leiden erfülltes, es iſt nicht das wahre Leben; — aber — ihm kann und wird ein wahres, ſeliges, keinem Wandel, keinem Leiden unterworfenes Leben folgen. — Ruhe, Friede iſt wohl für den Chriſten erſt dann zu finden, wenn er dieſem irdiſchen Leben entnommen iſt, aber nicht in der Vernichtung kann und ſoll er dieſe Ruhe finden, ſondern im wahren, unwandelbaren Leben, in der bleibenden perſönlichen Lebensgemeinſchaft mit ſeinem Schöpfer ſoll er die höchſte und vollſte Befriedigung ſeines Lebens finden." Dann, fährt der Verf. fort S. 150: „Wenn für den Chriſten der

gegenwärtige Zuſtand des Menſchen, der Welt ein nicht ſein ſollender iſt, ſo iſt es doch nicht das Daſein des Menſchen, der Welt an ſich. Die Welt, der Menſch ſind Geſchöpfe des göttlichen Willens, ſie waren urſprünglich gut. — Der Schmerz, das Elend hat ſeinen Grund nicht im endlichen Daſein ſelbſt, und darum kann und ſoll dieſes Elend enden, ohne daß das Daſein vernichtet wird. — Das Übel iſt thatſächlich in der Welt, aber das Daſein der Welt ſelbſt iſt nicht das Grundübel." Und außerdem liegt auch der ſinnlichen Welt nach chriſtlicher Auffaſſung „ein Reelles, Subſtanzielles" zu Grunde. — „Das mannigfache Elend des irdiſchen Daſeins führt den Buddhiſten zur Sehnſucht nach einem ewigen Tode, und zu einer Reſignation, welche gegen Leid und Freud ſich abzuſtumpfen bemüht iſt. — Den Chriſten führt jene Thatſächlichkeit zur freudigen, zuverſichtlichen Hoffnung auf ein unwandelbares, ewiges, ſeliges Leben; zu einer Hoffnung, welche ihm Muth gibt, den Jammer des irdiſchen Daſeins zu tragen." Nach dieſer ſcharfſinnigen Widerlegung ſchließt der Verf. gewiß nicht ohne Recht ſeine erſte Vergleichung der Lehre Buddha's mit der Lehre Chriſti mit den Worten S. 153: „So ſteht es um die Ähnlichkeit des Buddhismus mit dem Chriſtenthume in Betreff der erſten und wichtigſten Dogmen, und damit iſt eigentlich vor dem Forum der Wiſſenſchaft die Frage ſchon entſchieden: ob eine Paralleliſirung des Buddhismus und des Chriſtenthums berechtigt ſei. Doctrinen, welche auf zwei, in der Art widerſtreitenden Auffaſſungen der Welt, des Lebens beruhen, können nur Äußerliches, Unweſentliches mit einander gemein haben." Indeß ſetzt der Verf. wegen der vollſtändigen Widerlegung ſeine kritiſche Vergleichung noch weiter fort, und dieß auch in Bezug

auf die buddhistische Moral und Askese, sowie auf den buddhistischen Cultus. — Zuletzt schildert er das Leben Buddha's, weil Renan in s. „Leben Jesu" den Buddha „mehrmals neben Christum stellt." Sein Urtheil ist treffend S. 231: „Die Persönlichkeit Buddha's ist für Niemanden ein Räthsel. Für den Rationalismus ist die Persönlichkeit Christi ein solches, an dessen Lösungen er seit einem Jahrhundert Witz und Gelehrsamkeit übt. — Çakjamuni erscheint selbst den Buddhisten nicht als eine Persönlichkeit, die ihres Gleichen in der Geschichte nicht hat."

Nicht minder interessant, instructiv und beachtenswerth ist die II. Abhandlung des Verf.: „Der Mensch und der Staat", und dieß nicht blos für den Apologeten, sondern auch für den Rechtsphilosophen. Er bespricht darin den Einwurf gegen das Christenthum, daß sich dasselbe bereits überlebt habe, — und „daß die bisherige auf christlichen Ideen beruhende Ordnung des socialen, des bürgerlichen, des Familien-Lebens fallen und eine neue, wesentlich andere Ordnung den liberalen Ideen der Jetztzeit entsprechend aufgebaut" werden müsse (S. 240). Er hält es für nöthig, sich klar zu machen, „einerseits, was das sociale Leben der Menschheit durch das Christenthum gewonnen hat, andererseits, was dasselbe durch die Einführung des modernen Liberalismus und unter der Herrschaft desselben gewinnen würde." Es frägt sich deßhalb: „Welches ist das der Wahrheit entsprechende Verhältniß des Menschen zum Staat und des Staates zum Menschen?" Der Verf. stellt sodann die Antworten, welche das vorchristliche Heidenthum, welche das Christenthum, und welche der moderne Liberalismus auf diese Fragen zu geben haben, neben einander.

Zuerst behandelt er die heidnische Auffassung dieses

Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und dem Staate nach der Anſicht der Griechen und Römer, und zwar: wie ſie erſcheint im Bewußtſein des Volkes, und hierauf: zu welchem Verſtändniß ſich die antike Philoſophie über dieſes Verhältniß erhoben hat. Der Satz: Salus reipublicae summa lex esto! drückt kurz und bündig die griechiſch-römiſche Anſicht aus. „Die unbedingte Unterordnung des Einzelnen unter das Wohl, die Größe, Macht, Ehre des Staates — iſt Pflicht für Jeden und iſt die Tugend des Bürgers, die ihm Ehre bei Mit- und Nachwelt gibt. — Der Staat beherrſcht alle Richtungen des Lebens aller ſeiner Glieder“ (S. 243). Er beſtimmt die Religion, und gebietet die Ehe u. ſ. w. — „Der Einzelne geht mit allen ſeinen Intereſſen im Staate auf. Über den Staat hinaus reicht keines“ (S. 244). — Die Sorge für das allgemeine Wohl iſt aber keine Sorge für alle Bürger des Staates. „Der Dürftige, Kranke, Krüppel, Greis gilt dem Staate nur als eine Laſt, deren er nach Möglichkeit in guter Weiſe ſich entledigen muß.“ — Der Bürger nimmt keinen Antheil auch „an dem Geſchicke der übrigen Menſchheit“ (S. 244). Gut bemerkt hier der Verf. S. 245: „Die Stellung des Einzelnen zum Staat und des Staates zum Einzelnen“ war nach der chriſtlichen Auffaſſungsweiſe beurtheilt „eine der Natur des Menſchen, dem Rechte der menſchlichen Perſönlichkeit widerſtreitende, und darin lag der Keim des Zerfalles des antiken Staates.“

Sofort beſchreibt er die Staatstheorie Plato's und giebt eine Kritik derſelben (S. 247—255), daran beſonders dieſes tadelnd: daß im Staate Plato's „der Einzelne keinen Anſpruch auf perſönliche Freiheit, auf Selbſtſtändigkeit irgend einer Art habe. — Alle individuellen Zwecke müſſen dem Staatszwecke unbedingt und rückſichtslos untergeordnet werden. Von einer

bürgerlichen oder politischen Freiheit der Staatsbürger in der modernen Bedeutung dieses Wortes kann im Staate Plato's keine Rede sein. — Plato's Staat soll das Reich Gottes auf Erden sein," aber Plato denkt „nur an einen Staat, der die Hellenen umfaßt." Nur diese sind ihm „eigentliche Menschen" (S. 254). Denn „die barbarischen Völker sind naturgemäß zu Sklaven für die Griechen bestimmt. Der Sklave ist nicht als Mensch, sondern als Sache zu behandeln" (S. 251). Richtig hebt der Verf. hervor S. 255: Es „findet sich in jener Zeit noch keine Anerkennung der Würde des Menschen, als Menschen, die für jeden ohne Unterschied der Nationalität, des Staates, Geschlechts und Alters heute gefordert wird." Ferner ist das Reich Gottes auf Erden bei Plato „der Staat selbst" und beschränkt blos „auf die hellenischen Stämme." Nach christlicher Lehre aber ist das Reich Gottes auf Erden „die Kirche Christi, welche alle Völker der Erde zu einer Gesellschaft der Menschheit und zu Gott durch Christum verbinden will" (S. 264). Es fragt sich daher: Welche Stellung nahm anfangs die Kirche Christi zum Staate ein? Christus erklärte, „daß die bürgerliche Ordnung eine von Gott gewollte ist." Und ebenso ist auch die Kirche „Gottes Ordnung in der Menschheit. — Von einer Aufhebung des heidnischen Staates durch die Kirche" konnte somit keine Rede sein (S. 265). Deßhalb fügt der Verf. hinzu S. 266: „Die Christen sollen und wollen" (in den Zeiten der Verfolgung) „nicht aufhören Bürger des Staates zu sein, aber der Staat soll es ihnen erlauben, es ihnen möglich machen, als Glieder der Kirche Christi zu leben. Es muß demnach der wahre Zweck des Staates mit dem Zweck der Kirche verträglich sein." Mit großem Scharfsinn bestimmt er nun die Auf-

gabe des Staates und der Kirche S. 267: „Der objective Zweck des socialen Lebens der Menschen vor Christus war die Verwirklichung der Idee des Menschen in jedem Einzelnen durch Zusammenwirken Aller, soweit solches durch menschliche Kräfte möglich war.“ Dieser Zweck „ist und bleibt auch Zweck des Staates neben und gegenüber der Kirche Christi.“ Allein die wirkliche und vollkommene „Erreichung dieses Zweckes ist in und durch den Staat nicht möglich. Dieß ist ein Ziel, welches nur durch übernatürliche, göttliche Hilfe für den Menschen erreichbar gemacht, und nur in und durch eine sociale Verbindung höherer Ordnung, welche auf jener göttlichen Hilfe, der Erlösung durch den Gottmenschen beruht, erreicht werden kann.“ Der Staat vermag keinen seiner Bürger zum Glied des Reiches der Kinder Gottes zu erheben, und ihn zur bleibenden Einigung mit Gott in Liebe zu führen. Dieß vermag nur der Erlöser der Menschheit, Christus und durch ihn seine Kirche. Darum besteht die Aufgabe des Staates darin: „einem jeden seiner Glieder es möglich zu machen, ein vollkommener Mensch werden zu wollen und als solcher zu leben“ (S. 269). Die Aufgabe der Kirche aber ist die (S. 270: „ihre Glieder der Früchte der Erlösung theilhaftig zu machen, sie in der Benützung derselben zur Erreichung ihrer Vollendung zu leiten und zu führen.“ Daher ist auch „weder eine Trennung, noch eine Verschmelzung beider Societäten ihrer Aufgabe nach zuläßig,“ und sie dürfen und müssen beide „auf Selbstständigkeit“ Anspruch machen; es setzt eine die andere voraus.

Schön stellt der Verf. hierauf dar: was sich in Folge der Aufrichtung der Kirche Christi in Betreff der Stellung des Menschen zum Staate, und des Staates zum Menschen

ändern mußte. — Der Staat konnte dem Christen jetzt „für ein menschenwürdiges Leben nur die zeitlichen Bedingungen gewähren. — Das Wohl des Staates war und blieb ein giltiges Ziel für das Streben des Christen, aber es war nicht mehr für ihn das höchste und letzte. — Er mußte vom Staat das Recht in Anspruch nehmen, seine ewigen höhern Lebensinteressen frei verfolgen zu können." Diese Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des religiösen und sittlichen Lebens hat der heidnische Staat bisher seinen Bürgern nicht gewährt (S. 273). Der christliche Bürger mußte alle seine Mitbürger (auch die Armen, Sklaven, Kranken), sowie auch die Menschen anderer Staaten (die Barbaren) achten, weil alle nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen und durch Christum erlöst, und zum Reiche der Kinder Gottes berufen sind (S. 274). Der Zweck des Staates erhielt so „eine Beschränkung: In und durch den Staat sollten die Bürger nun nicht mehr ihr höchstes Lebensziel erreichen" (S. 275). Doch ward die Aufgabe des Staates auch erweitert: Er sollte „Gerechtigkeit" auch gegen die Barbaren üben, und ihnen „nach Umständen werkthätig Hilfe leisten" (S. 276).

Da aber heutzutage die moderne Wissenschaft es nicht mehr gestatten kann, daß der Staat von christlichen Ideen beherrscht werde, ja überhaupt noch länger auf religiöser Grundlage stehe; so erforscht der Verf. noch weiter auch die Frage: „Welche Stellung der Mensch zu dem Staate der Zukunft (wohl) einnehmen wird, der den Forderungen der modernen Wissenschaft entsprechend aufgebaut werden soll." Dieser Staat der Zukunft ist der religionslose — der reine Rechtsstaat. Er gründet seine Doctrin auf die philosophische Weltauffassung der Hegel'schen Schule (S. 288). Die

Principien desselben sind: „Der Staat soll sich nicht mehr als gottgewollte Ordnung betrachten, er soll auch nicht mehr nach einem göttlichen Gesetze durch eine Auctorität von Gottes Gnaden regiert werden, er soll nicht blos religionsindifferent, sondern religionslos sein [1]). Dieser Staat wird der wahrhaft humane Rechtsstaat sein, welcher jedem seiner Bürger die möglichst größte Freiheit gewährt, und das volle Recht des Menschen zur Geltung bringt" (S. 289). Mit vollem Grund erwidert der Verf.: Der Zukunftsstaat „soll also nicht mehr eine auf Gottes Willen zuletzt beruhende Ordnung sein," sondern „nur auf dem menschlichen Willen beruhen." — Der menschliche Wille wird sonach „die einzige und höchste Auctorität sein, von der Recht und Gesetz abhängen. — Der Zukunftsstaat wird darum zwar eine blos menschliche Ordnung, aber ein absolut souveräner Staat sein, der keine Auktorität über sich weder im Himmel noch auf Erden anerkennt. Allein mit welchem Rechte kann man diese Änderung der Grundlage des Staates vornehmen?" (S. 289). — Ferner: „Das Princip der Organisation ist für diesen Staat der unbestimmt und unbeschränkt berechtigte Egoismus des Individuum. Der Staat muß sich also als einen Organismus solcher unbedingt und unbeschränkt berechtigter Egoismen konstituiren." Daher kann das Gesetz „nur durch die Einigung der souveränen Einzelwillen aller mündigen Glieder zu Stande kommen, oder — wo diese nicht erreichbar ist, durch Stimmenmehrheit. Die exekutive Gewalt kann

1) Dr. Schweitzer in s. Buch: „Der Zeitgeist und das Christenthum" S. 302 meint: „Ein guter Strafcodex und eine energische Exekutive wird die Religion ersetzen, und den Bürgern Achtung vor den Gesetzen einflößen."

nur im Auftrage dieſer Majorität das Geſetz handhaben.“ Die Verfaſſung kann demnach blos „die demokratiſche Republik auf breiteſter Baſis“ ſein (S. 294). Sodann hat der Staat auch „die Erziehung aller Kinder ſeiner Bürger zu leiten, und bei Erreichung der Mündigkeit ihnen die Mittel zu einem von ihnen ſelbſt gewählten Arbeitszweig zu verſchaffen.“ Der Staat iſt „allein wahrer Eigenthümer. Alles Privateigenthum und Vererbungsrecht muß wegfallen.“ — Und da die Erzeugung energiſcher menſchlicher Individuen „von der Energie der geſchlechtlichen Liebe, welche die Erzeuger verbindet, abhängt, dieſe aber ſich durch Geſetze nicht hervorrufen läßt, ſo müſſen die bisherigen Schranken der Ehe fallen,“ — es muß der Geſchlechtsliebe des Mannes und Weibes alle Freiheit gewährt werden (S. 295). Überdieß ſoll der humaniſtiſche Staat ſich „nur zu dem Cultus der Menſchheit“ bekennen, da es keinen perſönlichen über- und außerweltlichen Gott gibt [1]). — „Für den Cultus des menſchlichen Ideales“ ſoll er Sorge tragen durch Errichtung von Theatern und

1) Daſſelbe lehrt die Religion des Poſitivismus von Littré. Er ſagt: „Das neue Dogma offenbart uns eine große und höchſte Exiſtenz ... die Menſchheit. — Dieſe iſt die einzige Vorſehung, welche für uns arbeitet. — Die werdende Menſchheit iſt die religiöſe Idee“ (das unendliche Ideal = Gott) und „der Cult der Menſchen.“ Dupanloups bemerkt in ſeiner Schrift: „Warnung an die Jugend“ S. 50 hiezu: „Littré iſt einfach ein Menſch, der ſagt: Ich habe eine Uhr. Die Uhr geht und erklärt ſich ganz allein, ich frage nicht darnach, ob es einen Uhrmacher gebe; ich ſage ſogar: es gibt keinen.“ — Indeß ſelbſt Voltaire antwortet hierauf: „Man muß toll ſein, um zu behaupten, daß eine Uhr keinen Uhrmacher beweiſe, und daß die Welt keinen Gott beweiſe.“ Denn Littré fragt ſich ja gar nicht: ob die Menſchheit in ihrer Bedingtheit nicht ein ſchöpferiſches Princip vorausſetze?

Bildung von Schauſpielern (S. 296). — Wahrlich! für einen ſolchen Zukunftsſtaat, wo die Menſchheit nur Gott iſt, hat man, ſagen wir, nicht Urſache zu ſchwärmen. Mit Recht zweifelt der Verf., „daß dieſe neue Freiheit, Gleichheit, und Souveränetät ſo ganz den Wünſchen aller freiſinnigen Zeitgenoſſen zuſagen dürfte, wenn ſie dieſelben näher in Erwägung ziehen.“ Denn das Geſetz im religiöſen Staat ſpricht aus: „was zur Wahrung oder Förderung der objectiven Intereſſen Aller von Allen geſchehen oder unterlaſſen werden ſoll“; dagegen im humaniſtiſchen Staate: „was nur zur Wahrung oder Förderung der egoiſtiſchen Intereſſen der Majorität von Allen gethan oder nicht gethan werden ſoll“ (S. 297). — Hier wird offenbar „eine vielleicht wenig geringere Zahl der Bürger einer ſchmählichen, die Würde des Menſchen verletzenden Knechtſchaft“ (weil dem egoiſtiſchen Belieben Anderer), unterworfen (S. 298). Die Majorität wird im Zukunftsſtaat nicht „eine Herrſchaft des Rechtes, ſondern der Gewalt“ ausüben. Warum? Denn da iſt der Inhalt der normalen menſchlichen Perſönlichkeit nicht durch die poſitive Religion und deren Maßſtab beſtimmt, ſondern durch das ſubjective ſouveräne Belieben der Majorität gegeben (S. 302). Im religiöſen Staat aber hat „das Geſetz ſeinen letzten Grund in einem abſoluten übermenſchlichen Willen.“ Die objectiven wohlverſtandenen Intereſſen der Individuen ſind „vom Schöpfer ſelbſt in der Natur des Menſchen grundgelegt“ (S. 300). —

Deßhalb erörtert der Verf. zuletzt noch, daß „durch die Erfüllung der Forderungen des modernen Humanismus keineswegs ein Fortſchritt über die chriſtliche Humanität hinaus zur wahren Humanität vermittelt,“ ſondern viel-

mehr ein „Rückschritt bewirkt werde, in die Zustände des vorchristlichen heidnischen Staates“ (S. 305 ff.). Denn es soll wieder „der absolute Staat die gesammte Existenz des Einzelnen seiner Herrschaft unterwerfen, und wieder soll nur ein Theil der Staatsbürger die Früchte dieser Herrschaft genießen“ (S. 306). — Glänzend hat somit der Verf. bewiesen, daß der humanistische Zukunftsstaat keineswegs vollkommener, als der christliche Staat ist. Er ist im Gegentheil noch unvollkommener, als der antike platonische Staat.

Zukrigl.

5.

Die Stedinger. Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen von H. A. **Schumacher,** Dr. jur. Bremen bei C. Ed. Müller. 1865. XII und 248 S. mit zwei Karten. Pr. 3 fl. 30.

Vorliegende vom Verein für bremische Geschichte und Alterthümer gekrönte Preisschrift ist sowohl für die Profan- als Kirchengeschichte von nicht geringem Interesse, da bekanntlich die Stedinger fast überall als eine den Albigensern verwandte häretische Sekte mit den abscheulichsten und schrecklichsten Lehren und Gebräuchen dargestellt werden. Als wir im fünften Band unserer Conciliengeschichte von den Synoden des 13. Jahrhunderts zu reden hatten, mußten wir auch der damaligen Ketzer und Ketzerverfolgungen in Deutschland, darunter der Stedinger, gedenken, und bei genauerer Überlegung und Vergleichung der uns vorgelegenen Quellennachrichten glaubten wir uns zur Annahme berechtigt, daß die übliche Schilderung der Stedinger auf argem Mißverständniß beruhe, und daß die päpst-

lichen Bullen vom Juni 1233, die man seit Raynald allgemein auf die Stedinger bezieht, gar nicht gegen sie, sondern gegen die Ketzer am Rheine gerichtet gewesen seien. (Conciliengesch. Bd. V. S. 907. 909). Ebenso unbegründet schien mir, daß man den bekannten Inquisitor Conrad von Marburg mit den Stedingern in Verbindung bringe, während er doch nie in ihren Gegenden gewirkt zu haben scheine (S. 909). Schließlich machte ich darauf aufmerksam, daß die Bulle vom 21. August 1236 nach der Niederlage der Stedinger bei Altenesch an der Ochte erlassen, jener abentheuerlichen Beschuldigungen letzterer gar nicht mehr gedenkt und ihnen Wiederaufnahme in die Kirche (ohne Abschwörung von Häresie) in Aussicht stellt (S. 914).

Es freut mich nun, zu bemerken, daß der Verfasser vorliegender Schrift, ohne übrigens meine Conciliengeschichte zu kennen, das gleiche Resultat gewonnen und dasselbe noch umfassender begründet hat, als es von mir geschehen ist und dem allgemeinen Zwecke meines Werkes gemäß geschehen konnte. Die Stedinger waren sonach nicht eigentliche Ketzer, sondern freiheitsluftige und kriegerische Bauern an der unteren Weser, in der Gegend von Bremen, die sich von ihren Verpflichtungen (Zinsen, Zehnten ꝛc.) an den Erzbischof von Bremen zu emancipiren suchten, die bischöflichen Befehle und Strafen verachteten, die Schlösser und Güter des Erzstifts verwüsteten, Geistliche zum Theil grausam mißhandelten.

Der Verfasser hat sehr fleißig gearbeitet und mit Gewandtheit ein wenn auch kleines doch nettes Geschichtsbild gezeichnet, aber sein Interesse für die Stedinger hätte ihn nicht zu Unbilligkeiten gegen deren Gegner hinreißen sollen. Der Historiker des Mittelalters muß auch den kirchlichen

Perſonen, Erſcheinungen und Anſchauungen jener Zeit gerecht zu werden ſuchen, und darf ſeinen ſubjectiven Maßſtab nicht in einer Weiſe hervortreten laſſen, wie in vorliegendem Werke (in bittern, mitunter ſogar höhniſchen Ausdrücken) wiederholt geſchah.

Hefele.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtundvierzigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1866.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Analecta Syriaca.

Hymnen, Proklamationen und Martyrergesänge des Nestorianischen Breviers.

Aus dem Syrischen übersetzt. Mit Einleitung und Erläuterungen

von

D. J. M. Schönfelder.

Vorwort.

Die Hymnen, Proklamationen und Cantica (Martyrer-Gesänge) des nestorianischen Breviers, von denen im Folgenden Proben im Auszuge mitgetheilt werden, finden sich in Cod. Or. 147 der Münchner kgl. Hof- und Staatsbibliothek. Diese Handschrift ist recht schön in Estrangelo geschrieben und enthält 138 f. in 4°. Fol. 1—87 a. stehen die Psalmen mit kurzer Inhaltsangabe; dann folgen drei Cantica des Isaias, eines des Moses, zuletzt Cantica oder Hymnen auf die Sonn- und Festtage und Ferien, Pro-

klamationen und Martyrer-Gesänge (über diese Namen s. die Einleitung). Nur Weniges ist unleserlich. — Der Schluß der Handschrift lautet:

„Dies Psalterium (e. Davids-buch) wurde beendigt und vollendet am Dienstag den 19ten des Monats Ijar. Lob dem, der Zeiten und Stunden vergehen läßt, aber selbst nicht vergeht. Dies Buch aber, voll des Lebens, wurde geschrieben im J. 1918 der gesegneten Griechen (1607 n. Chr.). Es wurde aber das Buch geschrieben im berühmten Kloster des seligen Mar Acha, des leiblichen Bruders des Mar Johannes des Aegypters, wo bestimmt und angeordnet ist ihre Ruhestätte von Mar Rocha bei der befestigten Burg von Phanech an der Grenze der Insel Zabdita am Tigris, dem Paradiesflusse.

Es wurde geschrieben in den Tagen der hl. Väter und auserwählten Hirten und obersten Vorsteher Mar Elias des Catholicus, Patriarchen des Orients, und Mar Joseph des Metropolitanbischofs. Ihr Thron möge befestigt werden bis zum Ende der Tage durch das Gebet der Apostel und Väter. Amen!

Es schrieb aber, schwärzte und befleckte dies Buch der Psalmen ein schwacher und sündiger Mensch, der elendeste und verächtlichste von Allen, dessen Namen in den hl. Büchern nicht erwähnt werden sollte; aber wegen des Gebetes, das er aus dem Munde der frommen Leser zu erhalten hofft, gibt er den Namen seiner Niedrigkeit an: Johannes Laradja, dem Namen nach zwar Einsiedler, aber an entsprechenden Werken gar weit davon entfernt, Sohn des Priesters Ibrahim, Sohn des Priesters Garird ..... aus der gesegneten und gepriesenen Stadt Seert, die da reich ist im orthodoxen Glauben, die der Herr mit Seiner

Rechten mächtig bevölkert. Ja und Amen. Wahrhaftig, meine Brüder Schreiber, die ihr es selbst versucht habt: wie sich umschaut und einen Steuermann ersehnt nach dem ruhigen Hafen, um von seiner Mühe sich zu erholen, wer auf den Wogen des Meeres weilt, so auch der arme Schreiber die letzte Zeile, um sich zu erholen von seiner Mühe und Ermüdung beim Schreiben ꝛc. ꝛc."

Als Eigenthümer nennt sich am Anfang und Schlusse arabisch und syrisch ein Pfarrer oder Priester Johannes. Aus dem Augsburger Dominikanerkonvent kam unsere Handschrift nach München. Im Thesaurus hymnologicus von Daniel (Bd. III. Leipzig 1846) ist keiner unserer Hymnen enthalten.

Das Nestorianische Brevier.

Wie ehemals in der lateinischen und griechischen Kirche, so beten jetzt noch in der Nestorianischen Kirche die Kleriker und Laien das göttliche Officium (ܬܫܡܫܬܐ, ministerium, officium), entweder gemeinschaftlich in der Kirche, oder zu Hause [1]). Nach Ebedjesu von Soba (Nisibis), der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts lebte und Nestorianischer Patriarch von Soba und Armenien war, hat Christus selbst durch seine Apostel dies also befohlen. „Unser gütiger und gnädiger Herr Jesus Christus, unser Gott, der da die Schwäche unserer Natur und deren Leidenschaften kennet, hat durch die Propheten nach seiner Gottheit und durch die Apostel nach seiner Gottheit und Menschheit zugleich unserer Schwäche gemäß uns sieben Gebets-Stunden bestimmt" [2]). Wir finden daher anfänglich auch bei

1) Assem. Bibl. Or. T. III. II. p. 337. 340.

2) Bei Assem. l. c.

den Neſtorianern, wie bei den Lateinern und Griechen, die nämlichen ſieben Horen (auch Gebete oder officia genannt), nämlich: Vesper, Nokturn, Matutin (unſre Laudes oder Prim), Terz [1]), Sext — von den Syrern Meridies, ظهرا genannt, — Non und Apodipnon — unſer Completorium, — سمصدا i. e. „post coenam oder ante somnum“ [2]). Mit der Zeit änderte ſich dies bei den Neſtorianern derart, daß nach Aſſemani gegenwärtig nur noch die Mönche und Novizen dieſe ſieben Horen alltäglich halten, dagegen die Weltprieſter und Laien nur zu den vier Horen: Vesper, Apodipnon, Nokturn und Matutin verpflichtet ſind. Nach dem Metropoliten Georg von Arbela, der das Officium commentirte (c. 945 p. Chr.) [3]), brauchen Letztere nur Vesper, Nokturn und Matutin, ja die Laien ſtrenggenommen blos Vesper und Matutin zu perſolviren. Während der Feſte und Charwoche müſſen jedoch auch die Weltprieſter alle ſieben Horen halten [4]). —

Nach dermaliger Uebung der Neſtorianer wird das ganze Pſalterium während der ſechs Wochentage zwei Mal durchgebetet, ſo daß auf jede Ferie 50 Pſalmen treffen. Ebenſo wird es an den Sonntagen während eines Monats zwei Mal recitirt. In früheren Zeiten war der Gebrauch der orientaliſchen Mönche verſchieden. Nach Thomas Margensis (Histor. Monastica bei Ass. III. I. p. 463 fgg., er lebte c. 800 p. Chr.) beteten Einige täglich zweimal das ganze Pſalterium, Andere nur einen Theil. Auch Cassian weiß von großer Verſchiedenheit in der Uebung verſchie-

1) Jesujabus, Bf v. Nisibis (c. 1190 n. Chr.), nennt die vier letzten Horen: Nona, Sexta, Tenebrae und Media nox.

2) l. c.

3) Ass. III. I. p. 518 ct.

4) Ass. III. II. p. 340.

dener Gegenden [1]). Für Vesper und Matutin sind gewisse Psalmen bestimmt, die nie wechseln.

Das ganze Psalterium heißt David oder Buch David's. Es zerfällt nach unserer Handschrift (f. 87 a.) in 29 sectiones, 60 jaculatoriae, 20 laudationes und 4803 versus. Castellus [2]) läßt es in 58 Theile zerfallen; nach jedem wird nach seiner Angabe: Gloria Patri etc. gesungen. Der obengenannte Georg von Arbela [3]) theilt es in zwei Haupttheile, laudationes und jaculatoriae. Dieselbe Eintheilung gibt Jos. Al. Assemani (*Cod. Lit.* Eccl. un. L. VIII. p. II. 92). „Die Gebete der kanonischen Horen zerfallen in zwei Theile, fundamentales ac substantiales et accessorias atque integrales. Der erste Theil umfaßt die Orationen, die jaculatoriae genannt werden: Präfationen [4]) oder Proömien, die Orationes Thuris oder Thurificationes, die Lectionen aus der hl. Schrift, und die obsignationes ܣܓܠܐ, oder Gebete, womit das Volk entlassen wird. Der andere Theil begreift mehrere Arten in sich: 1. voces s. toni; 2. cantica s. modulationes; 3. ordines; 4. psalmi; 5. cantica s. voces solitariae [5]); 6. precationes ac petitiones; 7. odae s. hymni. — Außerdem werden im nestorianischen Officium noch häufig genannt ܫܒܚܬܐ, von Assemani meistens mit „Cantica" übersetzt und ܬܫܒܚܬܐ, odae s. hymni [6]), wie wir solche

1) De coen. instit. l. VII. c. 1. 2. 5. 6.

2) Lexic. p. 885.

3) S. S. 182. Anm. 3. 4.

4) cf. Renaudot, Litg. Or. coll. II, 68.

5) Cantica, in denen nicht eine bestimmte Anzahl Verse ein Metrum bildet, sondern die Zahl der Verse wechselt. Singerle, Beiträge z. syr. Literatur aus Rom in d. Zeitschr. d. deutsch. morgenld. Gesellsch. Bd. XVII. S. 690.

6) Auch Cantica, wie Ass. am häufigsten wiedergibt.

in unserer Münchener Handschrift haben. Schon Renaudot bemerkt (Lit. Or. Coll. T. II. p. 68), daß die Bedeutung dieser einzelnen Theile des Officiums nicht leicht durch lateinische Namen wiedergegeben werden könne. So hat ܩܠܐ im Officium die Bedeutung von sonus, von versus (Ass. Cod. Lit. T. II. p. 232), cantus (ibid. p. 21; Ass. Bibl. Or. III. I. p. 529).

Zwischen die laudationes (von Ass. B. Or. III. I. 530 mit odae übersetzt!) werden eingeschaltet die Intersessiones, *καθίσματα* — nach Du-Cange „Divisiones s. sectiones Psalmarum et cantica illa quae sedendo recitari solent." III. I. 71. Nokturn und Matutin haben drei Sessiones (Ass. B. Or. III. I. 291 sq.). Auf jeden Psalm oder Hymnus folgt ein Gebet, von Ebedjesu intersessio genannt. Nach des Letzteren [1]) Angabe hat Patriarch Elias III. (c. a. Chr. 1176) dieselben verfaßt und verbessert.

Ein weiterer eigenthümlicher Theil des Offiziums sind die Proklamationen ܒܪܘܙܘܬܐ, auch conciones, praedicationes genannt. Assemani bemerkt hierüber [2]): „In divinis officiis tam apud Syros quam apud Graecos familiares; quas nimirum diaconus intonat, inquiens: In pace Dominum oremus ct., ubi graduum omnium Ecclesiasticorum ac praecipue Episcopi et Patriarchae mentio fieri solet." — Der Codex Liturgicus des Jos. Al. Assemani enthält deren eine große Zahl; ebenso die Münchner Handschrift. Im Codex Liturgicus (L. II. p. 344) wird dieselbe auch ܒܪܘܙܘܢܝܩܐ genannt, von Ass. mit concio übersetzt.

In der Anaphora des hl. Jacobus kommt gleichfalls

1) Ass. l. c. Hier sind solche aufgeführt.
2) Bibl. Or. III. I. 66.

eine solche concio vor [1]). Renaudot las in mehreren Handschriften der genannten Anaphora dafür Catholica: „diaconus dicit Catholicam“ [2]). Barsalibi (bei Ren. l. c.) erklärt dies Wort: „*generalis* oratio est, quia de omnibus memoriam revocat.“ Er kennt deren verschiedene; die berühmteste ist die, welche mit den Worten beginnt: Iterum atque iterum. „Sie werden theils plano cantu recitirt, theils per modulos et responsoria.“ — „Dicitur etiam ܟܘܠܢܝܬܐ h. e. generalis, *καθολική*.“ — Ich glaube, das Wort prodiki, dessen Ursprung Renaudot nicht zu finden wußte, ist nichts Anderes, als das corrumpirte lateinische praedicatio. Die proclamatio „Iterum atque iterum cet.“ wird von den Griechen, die diesen Anfang mit den Syrern gemein haben [3]), *προςευχή ἐκτενής* oder einfach *ἐκτενής* genannt, „extensa s. prolixa oratio propter multitudinem eorum, pro quibus speciatim DEO supplicant, vel forte eo quod sit intensa et vehemens. Auch die *συναπτή* der Griechen (ob. p. 60 mit collecta übersetzt) ist wahrscheinlich keine andere [4]), oder wenigstens nicht viel davon verschieden.“ — L. IV. II. p. 21 findet sich eine *Καθολικὴ συναπτή* — „diaconus collectam catholicam et universalem facit: In pace dum oremus.“ Die einzelnen Sätze enden hier mit „*τοῦ κυρίου δεηθῶμεν*,“ wie in unserer Handschrift Nr. 26 mit oremus. — Der Anfang dieser Proklamationen ist meistens „Laßt uns schön, geziemend dastehen“, wie im Griechischen *στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς*, stemus honeste, reverenter (Cod. Lit. l. IV. II. p. 19. 31.

1) Jos. Al. Ass. Cod. Lit. l. IV. II. 151.
2) Litg. Or. coll. T. II. p. 39. 110. 111.
3) cf. Jos. Al. Ass. Cod. Lit. l. IV. II. p. 58. 60.
4) Jos. Al. Assem. Cod. Lit. l. VIII, II. 240.

in Liturgia S. Jacobi). — An manchen Tagen nur werden die sog. Principia, ܩܘܪܝܐ gebetet (Georg. Arbel. bei Ass. III. I. 529 sq.).

Das Pater Noster wird nicht überall vor und nach dem Offizium gebetet. — Der Canon Trisagii wird am Ende des Offiziums gesagt. — Ein Königs-Gebet, Basilicon führte Jesujabus aus dem Griechischen ins Nestorianische Offizium ein; seitdem die Nestorianer aber unter persische und moslemitische Herrschaft gekommen, wird statt des Königs — Christus substituirt. — (l. c.)

An den Festen und Sonntagen werden die Kniee nicht gebeugt. —

Das ganze Brevier wird Codex v. Tomus Canonum (i. e. horarum canonicarum) — oder Tomus circuli (i. e. officii per anni circulum) ܦܢܩܝܬܐ ܕܫܘܪܝܐ — genannt. Die Composition desselben wird dem Mönch Ananjesus (c. a. Chr. 645) zugeschrieben.

Zur Vesper werden von Einigen zwei, von Anderen nur eine Jaculatoria gebetet.

Zur Nokturn des Sonntags werden bei der I. Sessio theils 5, theils 6 oder 7 Oden genommen, theils auch 7 Jaculatoriae nach verschiedenen „Tönen". In tonis Jaculatoriarum quidam unam tantum odam dicunt, alii plures; alii demum nil aliud recitant praeter cantus vigiliae. — Nach der letzten Sessio sollen nach Jesujabus die Frauen schweigen, die Männer den Hymnus sprechen.

An den Ferien geht der Bischof nicht zum Offizium (l. c. p. 530). —

Zur Nokturn der Festtage wird das ganze Psalterium gebetet, in verschiedenen Abtheilungen. Zuerst werden 5 Oden genommen; darauf folgen cantica. Dann 6 Oden,

darnach das diapsalma. Dann 4 Oden und — cantica, dann 2 mit einem diapsalma. Dann 3 Oden mit canticis, dann „die letzten" cantus und die cantus Vigiliae. Die „letzten" werden „catholici" genannt s. o.

Am Osterſonntag wird außer den Odae cantuum Vigiliae nichts Anderes gebetet; auch zur Nokturn nur ein Canticum genommen, während ſonſt drei genommen werden. — Soweit Georg von Arbela. —

Nach Jos. Al. Assemani [1]) iſt die Ordnung der einzelnen Gebetstheile folgende:

Zwiſchen den Jaculatoriae ſtehen die voces s. toni; dann folgen die Pſalmen, Modulationen oder Cantica (!) und Präfationen. Die voces solitariae ſtehen vor den Thurificationes. Der Pſalm wird vor der Lectio ss. librorum geſungen, vor der Lectio aus dem Evangelium die laudatio, Antiphona s. versus. Darnach ſtimmen die Diakonen die Proklamationen an, wobei das Volk reſpondirt (Georg. Arbel. bei Ass. B. O. III. I. 5.), die Prieſter beten die Precationes (s. orationes), und ſchließen dieſelben mit Oden und Obſignationen (oder Clauſeln, B. Or. III. I. 71).

Als ſpezifiſch-neſtorianiſch könnten in den Hymnen etwa gelten:

In I. die Stelle „der unſren Leib zum heil. Tempel machte, um ihn ganz mit Anbetung zu erfüllen".

In XV. „Unſere Menſchheit, die du angethan haſt"; ebenſo in XXI. „unſeren Leib angenommen, angezogen haſt", und XI. und XXV. „unſere Natur angelegt haſt". Endlich hauptſächlich in XXXVI. „der du die Leuchte der Perſon deiner Menſchheit durch die gebenedeiten Strahlen der Perſon deiner Gottheit erhellteſt". — Die Bemerkung Renaudot's,

1) Cod. Lit. l. VIII. p. II. p. 92 sq.

die Liturgieen der Neſtorianer zeigten kaum eine Spur von Häreſie, ſcheint — nach unſerem Brevier zu ſchließen — auch hinſichtlich der Offizien richtig. —

Hymnen auf die Sonntage, Feſttage und Ferien.

I. Zur Nokturn an allen Sonntagen von Mar-Narses [1]).

Preis ſei dem Gütigen, der unſer Geſchlecht aus der Knechtſchaft des Böſen und des Todes befreit und die Schaaren in der Höhe, die über unſere Miſſethat erzürnt waren, mit uns ausgeſöhnt hat!

Geprieſen ſei der Barmherzige, der ausging, um zu ſuchen, da wir ihn nicht ſuchten; der ſich an unſerem Leben erfreute und uns, den Verlorenen, gleich wurde; der das Bild unſeres Verlorenſeins und unſerer Bekehrung am verlornen, verirrten Schafe dargeſtellt. — Erbe und Kind nannte Er unſere Natur, die da verirrt war und zurückkehrte, ſtarb und wiedererweckt wurde. Die geiſtigen Schaaren erfreute Er durch unſere Umkehr und Wiedererweckung. — Unſäglich iſt die große Liebe, die Er gegen uns bewies, der Freund unſres Geſchlechtes, da er aus unſrem Geſchlechte Mittler und Hirten zwiſchen der Welt und ſeiner Majeſtät bildete. Erhaben iſt Er über uns und über alle Geſchöpfe. Neu iſt, was Er an unſrer Menſchheit that, da er unſren Leib zum heiligen Tempel machte, um ihn ganz mit Anbetung zu erfüllen. Kommt, ihr Irdiſchen und Himmliſchen, kommt an, bewundert die Größe unſerer Würde. Unſer Geſchlecht iſt ja emporgekommen zur großen Höhe der unerreichbaren Gottheit. Himmel und Erde und Alles, was in ihnen iſt, ſoll mit uns Den loben, der unſer Geſchlecht

1) Dieſer Hymnus beſteht aus 8 vierzeiligen Strophen im achtſylbigen Versmaß.

groß gemacht; der unser (Gottes —) Ebenbild erneuert, unsere Missethat getilgt, uns mit seinem Namen genannt und uns Alles unterworfen hat. Aus jedem Mund verdient Der Lob, der uns über Alles erhöht hat. Laßt uns Alle ihm Lob sagen in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen! Amen!

Ad I. Narses, aus der Edesseniſchen Schule (c. 500), nach deren Auflöſung er die berühmte Schule von Nisibis oder Soba gründete. Bei den neſtorianiſchen Syrern trägt er den Ehrennamen „Cither des hl. Geiſtes" einestheils, weil er das ſechsſylbige Versmaß erfand; anderntheils wegen ſeiner zahlreichen gelehrten Werke. Unter denſelben befinden ſich Hymnen und Proklamationen. Er iſt auch der Verfaſſer einer Liturgie, der einzigen, welche die Syrer von einem Presbyter haben; alle übrigen ſind von Biſchöfen verfaßt. — Ass. Bibl. Or. III. I. 63—66; I. 352. II. 488. —

II. Zur Matutin an den Feſttagen, Sonntagen und Gedächtnißtagen des hl. Ephraem. — Nach den Buchſtaben „J-E-S-U-S CHR-I-S-T-U-S". (Jesu Mesiha [1]).

Das Licht, das den Gerechten aufgegangen,
Die Freude Denen, die geraden Herzens ſind.

J. JEsus Christus, unſer Herr, ging uns aus dem Schoße ſeines Vaters auf. Er kam und führte uns aus der Finſterniß und erleuchtete uns mit herrlichem Lichte. —

E. Der Tag brach an für die Menſchen und verſcheuchte die Herrſchaft der Finſterniß. Licht ging uns auf von Seinem Lichte und erleuchtete unſre finſteren Augen. —

S. Die Glorie erſchien auf dem Erdkreis und verklärte die unterſten Abgründe. Der Tod iſt vernichtet, die Finſterniß geflohen, die Pforten der Hölle zerbrochen. —

U. Alle Geſchöpfe, die vorher finſter waren, hat Er erleuchtet. Die Todten, das Geſchlecht des Staubes, ſtanden auf und lobten, daß ihnen Erlöſung zu Theil geworden.

1) 10 vierzeilige Strophen von 6-, 7-, meiſt 8ſylbigen Verſen.

M. Unſer König kommt mit Seiner großen Herrlichkeit, unſere Leuchten anzuzünden. Wir werden Ihm entgegengehen und uns an Ihm erfreuen, wie Er an uns ſich erfreute und uns durch Sein herrliches Licht entzückt.

E. Er hat uns erlöst und uns das Leben gegeben. Er iſt zu Seinem Vater in die Höhe erhoben worden und wird wieder kommen mit großer Herrlichkeit, erleuchten die Augen Aller, die ihn erwarteten.

S. Laßt uns Seine Majeſtät verherrlichen und uns Alle den erhabenen Vater preiſen, deſſen Erbarmungen groß ſind und der Ihn uns geſandt, der uns Hoffnung und Erlöſung zubereitet hat.

I. Sein Tag iſt plötzlich angebrochen. Seine Heiligen gehen Ihm entgegen; es leuchten die Lampen Aller, die gearbeitet und ſich abgemüht haben und bereit ſind. —

H. Die Engel und Wächter des Himmels freuen ſich über die Herrlichkeit der Frommen und Gerechten und legen Kronen auf ihre Häupter. Einmüthig frohlocken und jubeln ſie.

A. Brüder, kommt und bereitet euch, unſeren König und Erlöſer zu preiſen, der in ſeiner Herrlichkeit kommt und uns durch das herrliche Licht ſeines Reiches erfreut!

III. Glauben[sbekenntniß] der 318 Väter und Biſchöfe, die in der Stadt Nicäa in Bithynien zur Zeit des ſiegreichen K. Conſtantinus verſammelt waren. Grund ihrer Verſammlung war der gottloſe Arius.

Wir glauben an Einen Gott, den Vater, den Allherrſcher (*Παντοκράτωρ*), den Schöpfer des All's des Sichtbaren und Unſichtbaren. Und an Einen Herrn Jesus Chriſtus, den Sohn Gottes, den Eingeborenen, den Erſtgeborenen aller Geſchöpfe; der von Seinem Vater gezeugt (geboren)

vor allen Ewigkeiten; nicht gemacht; wahrer Gott vom wahren Gotte; gleichwesentlich mit Seinem Vater, durch den die Welten gegründet und Alles geschaffen worden; der unser, der Menschen wegen und wegen unsrer Erlösung vom Himmel herabstieg; und sich verkörperte (einen Körper annahm, incorporatus est) aus dem hl. Geiste und Mensch wurde; und empfangen und geboren wurde von Maria der Jungfrau; und litt und gekreuzigt wurde in den Tagen des Pontius Pilatus; und begraben wurde und auferstand auf den dritten Tag, wie geschrieben steht; und auffuhr zum Himmel und zur Rechten Seines Vaters sitzt. Und Er wird wiederkommen zu richten die Todten und Lebendigen. Und an Einen hl. Geist der Wahrheit der vom Vater [1]) ausgeht, den Geist, den Lebendigmacher. Und an Eine Kirche, die heilige, Apostolische, katholische. Wir bekennen Eine Taufe zur Nachlassung der Sünden und die Auferstehung der Leiber und das ewige Leben. —

Ad III. Die Eigenthümlichkeiten der nestorianischen Form des nicänischen Symbolums gibt schon Renaudot an (Litg. Ort. Coll. T. I. p. 219.): nach einem Mscr. der k. Bibl. v. Paris. —

Nach Creatorem fehlen die Worte: Coeli & terrae. Dann lesen sie: Et in unum dominum filium Dei unigenitum, primogenitum omnis creaturae: ex patre natum ante saecula, non creatum. Es fehlen die Worte: lumen de lumine. Nach den Worten: & homo factus est ist eingeschaltet: conceptus in ea & natus ex Virgine. — Diese sämmtlichen Abweichungen von der gewöhnlichen Form des Nicänums sind auch in unserer Handschrift. —

IV. Zur Matutin auf alle Tage vom hl. Ephraem [2]).

Dir sei Lob, unser Gott! Preis Dir, unser Schöpfer! Wir preisen Dich, der Du uns gebildet. Milder Herr!

---

1) Am Rande steht: und Sohne.

2) Sieben-, sechs-, fünf- und vierſylbige Verse, die theilweise reimen.

Erbarmender Gott! Mitleidiger Schöpfer! Erlöser, Erhalter, Helfer und Arzt! Wir beten Dich an; denn Du bist langmüthig, und groß ist Deine Gnade. Erbarmer! schone uns und erbarme Dich unser. Wende Dich zu uns nach der Menge Deiner Erbarmungen, unsere Hoffnung und starke Zuflucht! Herr, unser Gott! laß Dein Antlitz leuchten, und wir werden erlöst werden. Der Du gnädig die Büßenden aufnimmst, nimm an unser Flehen und unseren Dienst. Höre auf die Stimme Deiner Anbeter; vor Dich komme unser Flehen. Erbarme Dich über uns. Der Du die Schuld der Sterblichen in Deiner Milde erläßest, erlaß uns nach Deiner Güte unsere Schulden und Sünden. Der Du die Sünden der Menschen durch Deine Gnade verzeihest, verzeih' uns unsre vielen Sünden und erbarme Dich unser. Selige (gute) Hoffnung der Menschen; gib uns Ruhe und Frieden, damit wir Deine Dreifaltigkeit bekennen, Herr des All's in Ewigkeit. Amen! Sie wiederholen drei Mal: „Selige Hoffnung!" —

Ad IV. Unter den Werken Ephraem's nicht zu finden. —

V. Zur Nokturn am Donnerstag, verfaßt vom heil. Ephraem [1]).

Nimm auf, unser Herr! unser Aller Gebet, das wir demüthig flehend vor Dich bringen. Höre, o Gott! auf die Stimme Deiner Diener und auf das Flehen Derer, die Dich loben; denn Du bist unser König, und auf Deinem erhabenen Namen ruht die Hoffnung unserer Verherrlichung. Verleihe uns, eine Gesinnung zu haben — ohne Spaltung im Glauben bekennend, daß durch Deinen Willen Alles aus dem Nichts geschaffen (adv. ordinatus constructus) worden. Unergründlich ist die Natur Deiner Wesenheit

1) 10 vierzeilige Strophen aus 8sylbigen Versen.

für Deine Geschöpfe, verborgenes Wesen, das im Lichte wohnt, das nicht seines Gleichen hat und dem kein Mensch nahen kann. Durch unsere Erschaffung, o Herr! ist die Größe Deines Reichthums dem Werke Deiner Hände kund: daß Du der Herr und Schöpfer bist, der Allmächtige, der Alles leitet, der sehnlich begehret, unsere Sünden nachzulassen. Sei gnädig gegen uns, wie Du zu sein pflegst, und gib uns, daß wir aus unsren Seelen Heilmittel für unsre Wunden schöpfen. Wir bitten um Erbarmen, Herr des Alls! Theile aus Deinem Reichthum mit uns Dürftigen. Den durch den Trug des Widersachers im Irrthum Befangenen möge Deine Gnade der Führer sein und ihren Herzen den Weg bahnen, damit sie erkennen, daß durch Deine Gnade unser Geschlecht aus der Gefangenschaft befreit worden; damit wir mit vollkommenem und reinem Herzen nach Deinem Wohlgefallen [vor] Dir dienen und das, was Deiner Gottheit gefällt, zu jeder Zeit eifrig vollbringen und einmüthig lobpreisen den Vater, den Sohn und den hl. Geist. Dem, der uns durch den Anfang, den er aus uns [nahm], erlöst hat, der uns nicht unsrer Schmach überließ oder: der uns Unterdrückte nicht verstieß. Ihm sei Lob von allen Seinen Anbetern in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen! Amen!

Ad V. Gleichfalls nicht in den gedruckten Werken des heiligen Ephraem. —

VI. Am Bitttage und an den Freitagen der Faste, von Mar Babaeus Bar-Nisibinaje verfaßt [1]).

Im Leiden, mit Thränen und Flehen rufen wir Dich an, gütiger Herr! Sei uns Arzt und Helfer (?). Bitter ist unser Leiden und heftig unser Schmerz, und wir haben

1) 19 vierzeilige Strophen im 4sylbigen Metrum.

keine Gerechten unter uns, die uns mit Dir versöhnten. Unsere Missethat ist furchtbar angewachsen und unsere Sünden sind zahllos geworden und haben Meer und Festland in Aufregung und Unruhe gebracht ob unserer Bosheit. In unsʼrer Zeit erfüllt sich, was geschrieben steht: „Das Ende der Welt ist zu uns gekommen". Erlöse uns nach Deiner Erbarmung von den Stürmen, die Höhe und Tiefe in Verwirrung und Unruhe gebracht haben. Guter Hirt! Weide Deine Heerde, wegen deren Du Dein Leiden ertragen hast. Würdige Priester und Könige zumal, damit wir ein ruhiges und friedliches Leben führen und Dein seien nach Deinem Willen, Vater, Sohn und heil. Geist in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen!

Ad VI. Babaeus Nisibenus c. 720 n. Chr. Thomas Margensis nennt ihn Raban und Doctor. Er verfaßte nach Ebedjesu Hymnen. Der genannte Thomas rühmt ihn als Urheber der sg. Musica oder des Cantus Babaei (Ass. l. c. 177—81). —

VII. An der Kirchweihe vom Metropoliten Mar Georgius von Nisibis [1]).

Lob sei Deiner Barmherzigkeit, Christus, unser König, Sohn Gottes, anzubeten von Allen. Denn Du bist unser Herr, Du unser König, das Princip unseres Lebens und unsere gesegnete Hoffnung. Kommt, ihr Chöre in der Höhe und ihr Schaaren unten! Wir bekennen Dich: daß Du der Verborgene, der sich geoffenbart in unserem Leibe am Ende der Zeiten. Als Deine Barmherzigkeit geoffenbart, wie gut Du in Deiner Liebe seiest, kamst Du zu unsrer Erlösung und befreitest unser Geschlecht. Unsere Leiden heiltest Du; Du tilgtest unsʼre Schuld und erwecktest uns Todte in Deiner Barmherzigkeit. Du hast auf Erden die

1) 10 vierzeilige Strophen aus 8sylbigen Versen.

heilige Kirche gegründet zum Vorbild jener, die im Himmel ist. Im Vorbild bezeichnetest Du sie, verlobtest sie [Dir] in Liebe, nahmst sie in Gnaden auf und vollendetest sie durch Leiden. Nun aber beunruhigt sie der Feind des Menschen in kecker Anmaßung durch seine Diener. Du aber, o Herr! wende Dich nicht ab von der heiligen Kirche, auf daß die Verheißungen Deiner Worte nicht vereitelt werden, ihr herrlicher Glanz nicht verdunkelt, ihr großer Reichthum nicht erschöpft werde. Gedenke Deiner Verheißung an Petrus; erfülle in der That, was Du gesagt. Festige ihre Pforten, mache stark ihre Riegel, erhebe ihr Horn und erhöhe ihre Mauern. Segne ihre Söhne und bewahre ihre Kinder! Gib Frieden ihren Priestern und mache zu Schanden ihre Feinde. Dein Friede wohne in ihrer Mitte. Entferne von ihr alle Spaltung und Trennung. Laß uns friedlich leben, ohne Unruhe, in Furcht der Wahrheit, unseren Glauben bewahrend mit guter Hoffnung und vollkommener Liebe. Möge vor Dir auch unser Wandel wohlgefällig sein, mögen wir Erbarmen finden am Tag der Vergeltung und ohne Ende Dich lobpreisen, Deinen Vater durch Dich und den hl. Geist, dem die Ehre sei in alle Ewigkeit. Amen! Amen!

Ad VII. „Georgius Nisibis Metropolita, auctor cantici consecrationis Ecclesiae, cujus initium: Laus miserationibus tuis Christe, Rex noster fili Dei, ab omnibus adorande". Thom. Marg. bei Ass. B. Or. III. I. 151. — Nach Assemani's Bemerkung haben auch die Maroniten diesen unsern Hymnus im Ferial-Offizium, zur Matutin des Donnerstags. Ibid. 152. Er lebte c. 660 n. Chr. —

VIII. Apodipnon vom Katholikus Mar-Abbas [1]).

Lob sei Dir, o Herr! Wie gut bist Du, wie offenbar

1) Strophen aus 6- und 7sylbigen Versen.

Deine Gnade den Gerechten! Lob sei Dir, Sohn Gottes! Denn Die auf Dich hoffen, werden nicht zu Schanden. Lob sei Dir! Wie überreich ist Deine Liebe gegen Alle, die Deinen Namen bekennen. Nimmer ja versagst Du dem Erbarmen, der Dich um Verzeihung angeht, und Dein Wille ist es, uns unsere Schuld in Deiner Erbarmung zu vergeben. O würdige uns, uns von unserem Unrechte zu bekehren und Dir Lob zu singen jederzeit, alle Tage unsres Lebens, in alle Ewigkeit. Amen!

Ad VIII. Mar-Abbas, Patriarch, c. 552 n. Chr. Die in unserer Handschrift enthaltenen zwei Stücke unter seinem Namen sind bei Assemani nicht verzeichnet. Die Nestorianer feiern sein Andenken am siebenten Freitag nach Epiphanie. Ass. B. Or. III. I. 75. III. II. 381.

IX. Ein anderes Canticum auf Lazarus, vom Katholikus Mar-Ebedjesus aus Gazarta. Im Tone von: Er ruht im Himmel oder Frieden [1]).

Lob sei der Barmherzigkeit des Sohnes, des Erbarmers, Jesus unseres Herrn, des Herrn der Herrlichkeit, der wegen Adam's, der seinen Befehl übertrat und durch Essen vom Baume sündigte, in Seiner Liebe Mensch wurde, um jenen aus der Hand der Sünde und des grausamen Todes sowie des Satans, des Betrügers, zu erlösen. Am Tage seiner Verkündigung brachte er unserm ganzen Geschlechte die Hoffnung des Friedens. Durch seine Geburt erheiterte und erfreute er Engel und Menschen. Bei seiner Erscheinung erleuchtete er die in der Finsterniß und im Schatten Sitzenden. Durch sein Fasten verlieh er uns den Sieg über den Satan. Er der Sieger und Siegspender. Vor seiner wunderbaren Auffahrt that er das Wunder an diesem

1) 4zeilige Strophen im 8sylbigen Metrum mit dem Reim auf ono. Ueber den Reim in syr. Gedichten vgl. Dr. P. Zingerle in der Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. X. S. 110 fgg.

Tage, das keine Zunge aussprechen kann, würdig der Erinnerung und des Gedächtnisses. Als er vernahm, daß er schwer erkrankt und dem Tode und seiner Auflösung nahe — sein bewährter und wahrer Freund — Lazarus, den er liebte, blieb er vier Tage gleichsam unbesorgt, wo er war. Dann zog er mit der Schaar, die an ihn glaubte, nach Bethania, und bevor er ankam, Er der jede That prüfet, ging ihm dessen Schwester, des Todten, Begrabenen und Verwesenden, entgegen. Mit schluchzender Stimme rief sie und sprach also zu ihm: Wenn Du hier gewesen wärest, o Lehrer, so wäre mein armer Bruder nicht gestorben. Doch er, der Beleber und Erwecker aller Todten, sprach zu ihr: Wenn du glaubst, so wirst du die Herrlichkeit des allmächtigen Herrn schauen und dein Bruder, der im Grabe liegt und zu Lehm und Koth geworden, wird auferstehen. Sie sprach zu ihm: Ja, Herr! ich weiß, daß er auferstehen wird am Tage des Gerichtes. Er antwortete ihr: Ich bin das Leben und die Auferstehung aller Staubgebilde. Sie aber sprach zu ihm: O Arzt und Heiland für Leib und Seele! Längst schon riecht er übel und faulet, und verwesет sicherlich. Da sprach Er erinnernd, tröstend und aufrichtend zu ihr: Habe Ich dir nicht gesagt, Ich bin der Athem und Hauch alles Fleisches? Sie sprach zu ihm: O Meister, Spender der Weisheit und des Verständnisses! Ich nehme meine Zuflucht zu Deiner Erbarmung und außer Dir weiß ich nichts. Erbarme Dich meiner, die ich wie eine Taube bin, deren Junges man aus dem Neste genommen. Er fragte nach dem Platze, Er, der all dies wußte und am Grabe als Erwecker und gnädiger Erbarmer stand, vergoß Thränen und weinte — als Theilnehmer an unserer verderbten und verkehrten Natur, und erschauerte wie Einer,

deſſen Seele beängſtigt und von Leiden belaſtet iſt. Er rief — und ſeine Stimme war erhebend — und ſchrie dem Todten mit gewaltiger Stimme zu: O Lazarus! Ich ſage dir, ſteh' auf und ſchüttle ab die Laſt des gefräßigen Todes. Und ſobald die Stimme ertönte, ſtund Lazarus augenblicklich auf und ſprang vor den Schaaren empor, obſchon mit leinenen Binden umſchlungen. Da glaubte die Schaar an unſeren Herrn, als ſie dies ſtaunenswerthe Wunder geſehen. Und dieſer Glückliche wurde nach ſeiner Auferweckung von den Todten ein Schüler unſeres Herrn und predigte mit den Jüngern und es beehrte ihn mit ſeiner eigenen Würde Er — der Geiſtige ſ. Paulus? Er lebte noch lange Zeit und war fünfzehn Jahre lang „Vorſteher" auf Cyprus. — Die Auferſtehung der Leiber beſtätigte durch die Auferweckung ſeines Freundes — Er, der Freund. Kommt, laßt uns den hundertfältigen Erbarmer preiſen, der die Todten aufweckt und erneuert. Kommt, laßt uns ihn mit Hoſanna-Rufen preiſen. Lob ſei ihm mit dem Munde, Lob mit der Zunge [geſagt]. Preis und Macht ſei ihm, nie aufhörendes Hallelujah, Ihm Verherrlichung ohne Ende, Ihm ewiges Lob! Würdigen Preis und ziemende Anbetung laßt uns jederzeit unbehindert darbringen — dem Vater, Amen! Dem Sohne, Amen! und dem hl. Geiſte. Amen! Amen! —

Ad IX. Ein Ebedjesus, Metropolit von Gezira ſ. u., wird erwählt 1555 n. Chr. Ich halte dieſen nicht für den Verfaſſer. Ass. III. I. 621. — Dieſer Hymnus auf Lazarus iſt im metrum heptasyllabum abgefaßt mit dem Reim auf ono.

X. Andere Proklamationen auf die Bittwoche. Zuerſt: Am Montag, verfaßt vom Katholikos Mar-Georgius.

Laßt uns ſchön daſtehen! Gott, ewiges Weſen, ewig gut und unveränderlich in Deiner Güte, wir bitten Dich: der Du die Weisheit Deiner Kraft geoffenbart und Deine

Seligkeit an den Geschöpfen, die Dein Wink erschuf, kundgegeben: Der Du die Größe Deiner Liebe uns durch die besondere Bildung unserer Natur durch den Namen des Abbilds Deiner Herrlichkeit zu wissen gemacht. Der Du die sorgfältige Ausgießung Deiner Barmherzigkeit zu unsrer vermehrten Unterstützung durch beständige Heimsuchung an allen Geschlechtern der Welt gezeigt hast. Der Du den Reichthum Deiner Güte am Ende der Zeiten in der Offenbarung Deines gebenedeiten Sohnes zur Erlösung unseres Geschlechtes und zur Erneuerung aller Kreaturen ausgegossen hast. Der Du unsere Natur durch den heiligen Anfang, den Du von ihr genommen, geheiligt hast und durch Vereinigung des Lobes Deiner Majestät und Herrlichkeit theilhaftig gemacht. Der Du die Leuchte der Person Deiner Menschheit durch die Strahlen, die gebenedeiten, Seiner göttlichen Person erhelltest! Der Du das Bild unseres Verlorenseins und unserer Bekehrung im [Bilde] irrenden Schafe und im verlorenen Sohne, der wiedergefunden wird und lebt, dargestellt! Der Du in der verlornen Drachme unser Bild, das verloren gegangen, mitten im Staub der Schöpfung gesucht und Deine Engel durch dessen Finden erfreut hast: Der Du in Deine Güte uns berufen und aufgefordert hast, zu aller Zeit unsre Bitten Dir vorzutragen: als Echo (Antwort) unsrer vertrauensvollen Hoffnung nach Deiner unvergleichlichen Milde. Der Du ferner unsere Schwachheit beständig durch Deine huldvollsten Verheißungen stärkest, Du wollest uns (des Gewinnes) der Schätze Deines Reiches theilhaftig machen. Der Du unsere Sündhaftigkeit bekleidet hast zur Rückkehr zu Dir durch die gute Hoffnung der Tilgung unserer Schulden. Der Du uns gestattet, Dich ohne Unterlaß anzurufen, damit Du uns

erhöreſt, beſonders aber zu allen Zeiten unſerer Noth: Erhöre unſer Flehen und erbarme Dich unſer! — Sie antworten daſſelbe, und er fährt fort: Von Ewigkeit Gütiger, erbarme Dich unſer! Weſentlich Heiliger, erbarme Dich! Anzubetender dem Weſen nach, erbarme Dich! Schöpfer der Schöpfung, erbarme Dich! Bildner des Alls, Verherrlicher unſeres Geſchlechtes, der Du unſer Leben willſt, wunderbar in Deinen Werken, Du unſer Schöpfer, Du unſer Bildner, Du unſer Beleber, unſre Zuflucht, unſre Hülfe, komm' uns beizuſtehen; Du unſer Begnadiger, bekehre Dich zu uns! Er fährt fort: Höre unſre Stimmen und erbarme Dich unſer. Und er fährt fort: Um den Frieden und die Eintracht der ganzen ꝛc.

Ad X. Katholikos oder Patriarch Mar Georgius um 660 n. Chr. Von ihm berichtet Thomas Margensis (bei Assem. III. I. 149—52): „Quod ad ipsius eruditionem & doctrinae altitudinem spectat, id facile intelligimus *ex illa concione rogationum* ab ipso composita, cujus initium est: Deus, qui a saeculo est, qui in sempiternum bonus est, neque ex sua bonitate mutatur. Quot in ea suavium cantuum mutationes cernere est & quot pulcherrimo ordine succedentes sibi strophas & modos!

2.

Die Ordnung Abia in Beziehung auf die Bestimmung des wahren Geburtsdatums Jesu.

Von Kaplan **Friedrich Stawars** in Lindenau (Schlesien).

Man hat, seitdem Skaliger in s. Schrift: de emendatione temp. u. lib. III canonum isagogicorum p. 303—305 (1656) die Stelle bei Lukas I, 5 zur Bestimmung der wahren Geburtszeit Jesu gebrauchte, die dort gemachte Angabe bezüglich des Tempeldienstes des Priesters Zacharias aus der Ordnung Abia in den chronologischen Abhandlungen über denselben Gegenstand in verschiedener Weise, — je nachdem man das eine oder das andere Jahr für das der messianischen Geburt ausgab, — einerseits zu benützen versucht, (vgl. Dr. Sepp, Leben Jesu, 1. Bd. S. 220), andererseits aber hat man sie nur für einen unzulänglichen, oder gar geradezu für keinen Anhaltspunkt zu Berechnungen über das in Frage stehende Datum erklärt. Jedoch ist zu glauben, daß unter gewissen Voraussetzungen Niemand die Brauchbarkeit der Notiz bei Lucas I, 5 zu chronologischen Zwecken verkennen würde. Als eine dieser Voraussetzungen muß die regelmäßige Abwechselung der 24 Priesterklassen im jüdischen Gottesdienste von Woche zu Woche für einen

Zeitraum, innerhalb deſſen der Vater Johannes des Täufers die bekannte Erſcheinung des Engels hatte, bezeichnet werden. Eine andere Vorausſetzung iſt nothwendiger Weiſe die, daß man innerhalb jenes Zeitraums ein zuverläßiges Datum kenne, an welchem eine beſtimmte Prieſterklaſſe im heiligen Dienſte war. Es erſcheint daher ganz logiſch, daß Diejenigen, welche ihre Angabe in Betreff des Jahres und Datums der Geburt Jeſu durch eine Rechnung auf Grund der Nachricht bei Lukas I, 5 ſtützen wollen, auch die regelmäßige Aufeinanderfolge der jüdiſchen Prieſterordnungen im Amte für einen das Ereigniß der Menſchwerdung Gottes einſchließenden Zeitraum feſthalten, und daß umgekehrt Jeder, der auf eine Deduktion mittelſt der Ordnung Abia kein Gewicht legt, auch die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge der Prieſterklaſſen von Woche zu Woche bemängelt. In dem Zweifel an der Regelmäßigkeit der Abwechſelung im Dienſte von Woche zu Woche überhaupt und für die Zeit von Judas Makkabäus bis zur Zerſtörung des Herodianiſchen Tempels insbeſondere liegt wohl der Grund, wenn Petavius doctrin. tempp. XII, 7 ſchreibt: „Verum neque Scaligeriana haec omnis argumentatio vim habet ullam, cum ex incertis rebus tota pendeat“, und wenn Dr. Sepp in ſ. Broſchüre: Wiſſenſchaftliche Zurechtſetzung mit dem Verfaſſer der „Erinnerungen u. Kritiken“ Regensburg 1858 S. 13 ſo weit geht, ſich zu äußern: „Für unbrauchbar erklären wir ebenſo das Argument von der Wochenreihe des Abias Luk. I, 5, welches Herr Friedlieb heranzieht u. ſ. w.“

Bei ſolchem Stande der Sache wird ein Verſuch, wie der vorliegende, welcher es ſich zur Aufgabe ſetzt, die Frage nach der Regelmäßigkeit der Ablöſung der jüdiſchen Prieſter-

klassen im Tempeldienste von Woche zu Woche der Entscheidung nahe zu bringen, nicht überflüssig erscheinen.

Es kann zunächst nicht mit Erfolg bestritten werden, daß die von David, dem Könige, abgetheilten Priesterordnungen (vgl. I. Chron. XXIV, 3 ff.), so wie auch jene, welche aus den nach dem babylonischen Exile zurückgekehrten Priesterfamilien neu gebildet worden waren (vgl. Taanith c. 4), in der Reihenfolge, wie diese durch das Loos (I. Chron. XXIV, 5—19) festgesetzt war, ihren Dienst von Woche zu Woche versahen, so daß immer nach dem Ende der vierundzwanzigsten Woche die Ordnung oder Ephemerie Jojarib, die erste aller Priesterklassen, wieder ihre Funktion begann. Nur Lightfoot (hor. hebr. zu Luk. I, 5) stellt die Meinung auf, daß die 24 Ephemerien jährlich grade zweimal den Cyklus vollendet haben. Er denkt sich dabei (Sepp, Leb. Jes. Bd. I, S. 221), daß an den drei Hauptfesten die Priester aller Klassen sich zum Dienste vereinigt hätten, so daß die Reihenfolge durch jedes Fest um eine Woche verschoben worden sei; die vierte Woche, welche zu den 52 Wochen des Jahres gefehlt habe, sei am Tempelweihfeste oder auf andere Weise eingebracht worden, so daß jährlich 2 cycl. hier. = 2 + 24 Wochen und 4 außergewöhnliche Dienstwochen gezählt worden seien. Dagegen muß bemerkt werden, daß das jüdische Jahr kein Sonnenjahr von 52 Wochen, sondern ein Mondjahr, folglich bald um 11 Tage kürzer, bald um 18 Tage länger als das Sonnenjahr war. Die Ordnung Jojarib soll nach Lightfoot stets am 1. Nisan ihre Amtsthätigkeit angetreten haben! Bei dieser Annahme jedoch konnten die einzelnen Ephemerien sich nicht am Schlusse des Sabbaths ablösen, was unzweifelhaft aus 4 Kön. XI, 4—9 und 2 Paralip. XXIII, 1—8 hervorgeht, oder der

1te Niſan hätte ſtets auf denſelben Wochentag, auf Sabbath, resp. den Tag nach Sabbath fallen müſſen, was zufolge der uns bekannten Einrichtung des jüdiſchen Jahres unmöglich iſt. Lightfoot führt freilich die Gloſſe zu Midr. Coheleth fol. 82. 4 für ſeine Behauptung an. Indeß ſagt (vgl. Wieſeler, Chronol. Synopſe Abſchn. I, S. 143 Anm.) der Gloſſator ſelbſt, daß die Prieſterklaſſen am Schluſſe des Sabbaths ſich ablöſten, und andrerſeits ergibt ſich aus der Aufſtellung des Midrasch, „daß 7 vollkommene Wochen zwiſchen Paſcha und Pentekoſte dann vorkämen, wenn in der Zwiſchenzeit die Ordnungen Joſua und Sacharja nicht fungirten", der Schluß, daß es in der Zwiſchenzeit auch unvollkommene Wochen gegeben, daß alſo die erſte Klaſſe nicht immer am 1ten Niſan ihren Dienſt begann, und daß auf ihn auch nicht immer Sabbath treffe. Auch iſt Lightfoot's Anſicht widerlegt durch Tr. Taanith fol. 29, 1 (vgl. Scaliger de emend. temp. app. p. 56 und Sepp Leb. J. I, S. 222), wonach am 9ten Ab, dem Tage der Zerſtörung des Tempels, die Ordnung Joſarib an der Reihe des Dienſtes geweſen iſt. Vom 1ten Niſan bis zum 9ten Ab, dem fünften Monate, ſind 4 Monate und 9 Tage zu zählen, was zuſammen 127 Tage beträgt. Trat nun aber Joſarib am 1ten Niſan in Funktion, ſo konnte dieſe Klaſſe erſt nach 7 + 24 d. i. nach 168 Tagen, ja unter Lightfoot's Annahme, daß am Paſcha- und Pfingſtfeſte alle Prieſter offiziellen Dienſt im Tempel übten, erſt nach 182 Tagen fungiren. Es wäre demnach unnütz, ſich mit Widerlegung ſeiner Hypotheſe noch länger zu befaſſen. Wir dürfen darum auch mit Zuverſicht behaupten, daß ein hieratiſcher Cyklus nur 24 Wochen ausfüllte, und daß nach denſelben ein neuer

begann, ohne Rücksicht auf einen Jahres- oder Monats-Anfang.

Nun ist aber der Tempeldienst öfter unterbrochen und gestört worden. So durch den Götzendienst des Achaz 2 Paral. XXVIII, 24, bis Ezechias die Thüren des Tempels wieder öffnete, 2 Paralip. XXIX; so durch die Zerstörung des Salomonischen Tempels selbst und das babylonische Exil; so wiederum zu den Zeiten der Makkabäer durch Entweihung des Serubabelischen Tempels. Nachdem aber Judas Maccabäus am 25. Kislev des Jahres 148 der aera Seleucidarum oder 165 v. Chr. den Tempel wieder hatte reinigen und einweihen lassen, scheint auch der Dienst bis zum Jahre 70 n. Chr. nicht gehindert worden zu sein. Wir haben wenigstens keine Nachricht über eine Unterbrechung, und die regelmäßige Aufeinanderfolge der 24 Priesterordnungen ist somit für jene Zeit in possessione. Aber indem man am 25ten Kislev 165 v. Chr., den man auf den 23. November berechnete, die erste Klasse die Amtsweihe eröffnen ließ, und die Rechnung über die hieratischen Cyklen bis zum 9ten Ab 70 n. Chr., an welchem Tage, der dem 4. August jenes Jahres entspricht, nach Taanith fol. 29, 1 man den Beginn des abermaligen Dienstes der ersten Klasse annahm, fortführte, ergab sich eine Lücke von 14 Tagen. So hat Sepp (Leb. J. Bd. I, S. 221) den Anfang der Amtsthätigkeit der Ordnung Abia im Jahre 746 n. Chr. oder 8 v. Chr. auf den 15. November bestimmt, ausgehend vom 25ten Kislev 165 v. Chr., = 23. November jenes Jahres. Ferner berechnet er, ausgehend vom 9ten Ab oder 4. August 70 n. Chr., als Datum der Funktion der Ordnung Abia für dasselbe Jahr den 29. November. Der Unterschied zwischen den Resultaten beider Rechnungen beträgt

14 Tage. In Folge dieſes Ergebniſſes war die Vermuthung einer etwaigen Störung der Reihenfolge oder einer uns unbekannten aber doch möglichen andern Regelung des Dienſtes der Prieſterklaſſen ganz natürlich. Jener Unterſchied von 14 Tagen aber erſchien andrerſeits wieder auch zu gering, als daß man nicht die Regelmäßigkeit des Dienſtes im Tempel und der Aufeinanderfolge der Ephemerien feſtgehalten hätte. (Vgl. Wieſeler Chron. Syn. S. 143 u. 144. Friedlieb, Leb. Jeſ. S. 81.) Die etwaige Störung der Reihenfolge konnte ja möglicher, ja wahrſcheinlicher Weiſe in die Zeit noch vor Chriſti Geburt fallen, weshalb man es wohl unternehmen durfte, vom 4. Auguſt 70 n. Chr. rückwärts rechnend die Zeit der Verkündigung der Geburt des Vorläufers Jeſu zu beſtimmen. Aber eine gewiſſe Unſicherheit dabei kann doch nicht geleugnet werden. Waren überhaupt Unterbrechungen oder Störungen in der Aufeinanderfolge der Klaſſen, ſo könnten ſie wohl auch bedeutend geweſen ſein, und nur zufällig in der Rechnung ſich blos der geringe Unterſchied von 14 Tagen ergeben. Alsdann hätte die Ordnung Abia vielleicht zu einer ganz anderen Zeit ihren Tempeldienſt zu verrichten gehabt. Es iſt alſo klar, daß die Unſicherheit der Sache noch erheblich erſcheint, und erſt beſeitigt werden muß.

Einen Verſuch, die Regelmäßigkeit in der Ablöſung des Dienſtes Seitens der Prieſterordnungen zu erweiſen, hat der Kanonikus Weigl in ſeinem Werke: „Ueber das wahre Geburts- und Sterbejahr Jeſu Chr." (1849) unternommen (vgl. I. Thl. S. 120 ff.), ohne jedoch die Frage überzeugend beantwortet zu haben. Er berechnet den 25. Kislev 165 v. Chr. auf den 24. Dezember, den 1. Kislev auf den 30. November und nimmt an, daß die Ordnung

Jojarib am Anfang dieses Monats, am 30. November, ihre Amtsfunktion begonnen habe. Er sagt a. a. O. S. 120, es sei wahrscheinlich, daß die Reinigung des Tempels, wie sie I. Mos. IV, 42 angeordnet ist, durch die Ordnung Jojarib geschah. Weiter unten wird diese Wahrscheinlichkeit widerlegt werden. Aber wenn es Jojarib zugekommen wäre, woraus könnte man denn ersehen, daß die Tempelreinigung am 1. Kislev unternommen worden sei? Auch ist der Akt der Reinigung kein regulärer Dienst der Ephemerien, der doch zumeist in Darbringung von Opfern bestand. Wie konnten aber Opfer verrichtet werden vor Einweihung des Altares? Wichtiger erscheint dagegen seine Rechnung, welche er vom 1. Tisri = 23. September 536 v. Chr. bis zum 4. August 70 n. Chr. führt. Nach I. Esra III, 1—6 wurden auf dem wiedererbauten Altare Opfer gebracht und sie sind ohne Zweifel fortgesetzt worden, wenn auch der Tempel noch nicht aufgebaut war. Vom 23. September 536 v. Chr. bis zum 9. Ab oder 4. August 70 n. Chr. verlaufen 220927 Tage = 1315 cycl. hierat. + 7 Tagen. Begann nun die erste Klasse am 23. Sept. 536 v. Chr. die Reihenfolge der Amtsverrichtungen, so folgt, daß am 4. August 70 n. Chr., einem Sabbath, die Ordnung Jojarib die Woche ihres Dienstes beschloß, was mit der Nachricht Taanith fol. 29, 1 harmonirt. Zufolge dieser Rechnung war am 30. November 165 v. Chr. in der That die Ordnung Jojarib an der Reihe.

Aber hierbei stößt die Bedenklichkeit auf, wie denn die erste Klasse nach der I. Makk. I, 23—57 gemeldeten und drei Jahre währenden Unterbrechung der Opfer im Tempel doch noch am 30. November 165 v. Chr. an die Reihe gelangen konnte. Auf ein Wunder der Versehung hierbei

zu fußen, dürfte wohl doch bei einer wissenschaftlichen Untersuchung der fraglichen Sache nicht gestattet sein, da dieses Wunder nirgends gemeldet, sondern von Weigl nur vermuthet oder angenommen wird. Wir stellen aber weiter unten eine Hypothese auf, die auch begründet werden soll, welche der Weiglschen Deduktion den guten Dienst leisten könnte, auch ohne Annahme einer besonderen Einwirkung der göttlichen Vorsehung die Möglichkeit zu zeigen, wie nach jener Störung des Opferdienstes zur Zeit des Judas Makkabäus die erste Ordnung am 30. November an die Reihe, wenigstens rechnungsweise, gebracht werden könnte, wenn wir auch in Vielem mit ihm nicht übereinstimmen werden, nämlich die, daß bei Unterbrechung des faktischen Amtsdienstes die Reihenfolge selbst doch so weiter gezählt worden sei, als wenn die Funktionen keine Unterbrechung erlitten hätten. Aber wir müssen bemerken, daß bei Festhaltung der Annahme, am 23. September 536 v. Chr. habe die erste Klasse fungirt, die eben bezeichnete Hypothese nicht begründet werden könne. Ist denn auch diese Annahme so unumstößlich? Wir glauben es nicht, und gehen nun zur Entwickelung unserer eignen Ansicht über.

Sepp im Leb. Jes. Bd. I, S. 220 berichtet: „Bei der Einweihung des neuen (nämlich des Serubabelischen) Tempels waren, wie bei jener des Salomonischen, übrigens die sämmtlichen 24 Priesterklassen die ganze Woche hindurch im Amte.“ Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem Weiheakte, der den Tempel oder Altar desselben betraf, alle Priesterklassen vertreten waren, und zwar nicht blos als Gehilfen, wie dieß an den großen Festen des Jahres der Fall war, (vgl. Mischna Tr. Succa c. 5 § 7 und Skaliger a. a. O. append. p. 56), welche freiwillig

und, ohne daß die Reihenfolge der Ephemerien hinausgeschoben worden wäre, sich den Amtsverrichtungen der gerade fungirenden Klasse insbesondere in Darbringung der außergewöhnlich vorkommenden Opfer anschlossen, und die Analogie führt natürlich auf den Gedanken, daß es bei Wiedereinweihung des Altares und Tempels am 25ten Kislev 165 v. Chr. nicht anders gehalten worden sei. Dieser Gedanke findet auch wirklich in I. Macc. IV, 42—57 seine Bestätigung. Denn I. Macc. IV, 42 heißt es: „Und er (Judas) wählte Priester aus, die ohne Tadel und eifrige Beobachter des Gesetzes Gottes waren"; V. 43: „und sie reinigten das Heiligthum und trugen die Steine des Greuels an einen unreinen Ort." Vers 46: „Und sie (die ausgewählten Priester) legten die Steine an einen schicklichen Ort u. s. w." Die handelnden Personen bleiben in den folgenden Versen dieselben. Vers 52 heißt es nun: „Und sie (die ausgewählten Priester) standen frühe auf am 25. Tage des neunten Monats im 148ten Jahre." Endlich ist das Subjekt des Verses 56 wieder dasselbe, wenn gesagt wird: „Und sie feierten die Einweihung des Altares acht Tage lang u. s. w." Der Kürze wegen wird hier nicht der ganze Text der Stelle wiedergegeben, aber man kann sich am angeführten Orte überzeugen, daß keine anderen Personen im Subjekte gemeint seien, als die ausgewählten Priester. Nun unterliegt es doch keinem Zweifel, daß Judas zum Akte der Weihe aus allen 24 Ordnungen Priester ausgewählt habe, da wohl doch nicht die erste Klasse allein die Ehre gehabt hat, tadellose und eifrige Mitglieder unter sich zu besitzen. Da nun die Weihe zufolge V. 56 die ganze Woche hindurch dauerte, so folgt, wenn überhaupt ein neuer hieratischer Cyklus damals eröffnet wurde, daß

nothwendiger Weiſe die Klaſſe Joſarib 7 Tage nach dem 25ten Kisleu ihren Dienſt antrat, falls die Einweihung mit dem erſten Wochentage begonnen hatte. Letzteres iſt in der That ſo, wenn, wie Petavius doctrin. tempp. XII, 7 (vgl. Sepp, Leb. J. I. Bd. S. 221) und Skaliger (vgl. Wieſeler a. a. O. Abſchn. I. S. 141) lib. III canonum isagogic. p. 303 — 305 den Kisleu 165 v. Chr. beſtimmt haben, der 25te deſſelben den 23. November traf. Denn der 22. November war ein Sabbath. Es ſcheint ſich von ſelbſt zu verſtehen, daß man lieber am Anfang der Woche die Einweihung begann, als in der Mitte derſelben, wie nach Weigl es geweſen ſein ſoll. Da er den 25. des neunten Monats auf den 24. Dezember legt, und dieſer ein Mittwoch war, andrerſeits auch drei Jahre vorher der 25. des neunten Monats, welcher ihm nach 2 Makk. X, 5 und Josephus Antiqu. XII, 5, 4 als Tag der Entweihung des Altares durch Antiochus galt, der 28. Dezember 168 v. Chr. nämlich, ein Mittwoch war, ſo ſchien es möglich, daß Judas gerade der Uebereinſtimmung wegen den 24. Dez. 165 v. Chr. zum Datum der Einweihung gewählt habe. Aber man kann ein ähnliches Argument für den 23. Nov. aufführen, indem man ſich an die Nachricht 1. Makk. I, 57 hält, nach welcher das greuliche Götzenbild der Verwüſtung auf dem Altare Gottes ſchon am 15. des neunten Monats errichtet worden. Dann war der Tag der Entheiligung der 18. Dezember, der auf einen Sonntag fiel, wie der 23. Nov. des Jahres 168 v. Chr. Es dürfte auch das Datum der Verwüſtung des Tempels, welches das erſte Buch der Makkabäer überliefert, der Stelle des Jos. Antiqu. XII, 5, 4 vorzuziehen ſein. Was das zweite Buch der Makkabäer anlangt, ſo meldet es erſtens den Tag der Ent-

weihung nirgends ausdrücklich, und zweitens ist die Stelle 2. Makk. X, 5 sehr wohl mit 1. Makk. I, 57 zu vereinigen. Wenn es nämlich 1. Makk. IV, 54 lautet: „Um die Zeit und an dem Tage, an welchem die Heiden ihn (den Tempel) entweiht hatten, an demselben ward er wieder eingeweiht", so ist hier keineswegs dasselbe Datum gemeint, denn da I, 57 der 15. Kislev als Datum der Verwüstung genannt ist, ferner IV, 52 aber der 25. des neunten Monats als Tag der Weihe, so würde man durch die erwähnte Interpretation den Verfasser des ersten Buches der Makkabäer mit sich in Widerspruch setzen. Es kann also dort nur von demselben Wochentage die Rede sein. Daß bezüglich des Datums keine völlige Uebereinstimmung obwaltete, war dem Verfasser von 1. Makk. sehr wohl bewußt, weshalb er hinsichtlich des Datums nur sagt: „secundum tempus", während das folgende „secundum diem" den Wochentag betrifft. In der Stelle 2. Makk. X, 5 können die Worte: „Qua die autem templum ab alienigenis pollutum fuerat, contigit eadem die purificationem fieri" den Wochentag bezeichnen, hingegen das: „vigesima quinta mensis, qui fuit Casleu" kann nur als Datum der Einweihung hinzugefügt erscheinen, wenn das zweite Buch der Makk. dem ersten nicht widersprechen soll. Die Angabe des Josephus mag aus Mißverständniß einer ähnlichen Quelle entsprungen sein, wie 2. Makk. X, 5 lautet. Sollte jedoch Welte mit seiner Behauptung, daß zwischen der Entheiligung und Wiedereinweihung zufolge 2. Makk. X, 3 nur zwei Jahre verstrichen seien (vgl. Einleitung ins alte Testam. Thl. 2, Abth. 3, S. 51 ff.), was wir nicht zugeben, Recht haben, so müßten wir uns lediglich an 2. Makk. X, 5 halten und den 25. Kislev mit Josephus als Tag der Verunreinigung

des Altares betrachten. 167 v. Chr. traf aber der 25. Kislev auf den 17. Dezember, ebenfalls einen Sonntag. Uebrigens brauchte dann die Uebereinſtimmung nur das Datum allein auch anzugehen. Das Geſagte ſoll nur zeigen, daß es wahrſcheinlicher iſt, der 25. Kislev 148 aera Seleucid. ſei auf Sonntag als auf Mittwoch eingetroffen, weshalb der 23. November dem 24. Dezember als Tag der Weihe vorzuziehen iſt.

Konnte alſo die Ordnung Jojarib ſtatt am 23. erſt am 30. November die reguläre Reihenfolge 165 v. Chr. einleiten, ſo ſind damit ſchon 7 Tage zur Ausfülluug der oben gedachten Lücke in der Rechnung bis 70 n. Chr. gewonnen. Die noch außerdem fehlenden 7 Tage werden dadurch eingebracht, daß der Nachweis geliefert wird, am 4. Auguſt 70 n. Chr. habe die Klaſſe Jojarib ihr Amt nicht erſt angetreten, wie Skaliger, Petavius, Sepp, Wieſeler, Friedlieb und Andere ſupponiren, ſondern ſchon beendet; — was Weigl gefunden hat in Folge der Rechnung über die Zahl der hieratiſchen Cyklen in der Zeit vom 23. Sept. 536 v. Chr. bis 4. Auguſt 70 n. Chr. Aber wir können den verſprochenen Nachweis auf dieſe Rechnung nicht ſtützen, da ſie, wie wir meinen, von unſichern und unrichtigen Prämiſſen ausgeht. Er beruht auf Folgendem:

Der 9. Ab iſt bei den Juden ein Tag der Faſten und Trauer zur Erinnerung an den Untergang des Tempels, ſowohl des Salomoniſchen als auch des Herodianiſchen. Sepp gibt (Leb. J. I. Bd. S. 222) den Bußgeſang der rabbiniſchen Klage folgendermaaßen wieder:

„Am neunten des Monats um Vesperzeit
Saß ich auf der Hut, die Hut Jojaribs.
Da drang der Feind ein und brachte ſeine Opfer.“

Traf nun 70 n. Chr. der 9. Ab auf Sabbath, so geht aus diesen Worten hervor, daß Jojarib eben den Wochendienst endete. Die „Vesperzeit" bezeichnet offenbar die Zeit zwischen den sogenannten „zwei Abenden", also etwa im Allgemeinen zwischen 3 Uhr Nachmittag und Sonnenuntergang. Der Sabbath war zu Ende mit letzterem. Nach Schluß des Sabbath's aber erst fand die Ablösung der amtirenden Ephemerie durch die folgende Statt. (Vgl. 2. Paralip. XXIII, 8: „und sie kamen nach der Ordnung des Sabbath's mit denen, die den Sabbath ausgehalten, und abziehen sollten" u. s. w.). Auch deutet der Wortlaut: „saß ich auf der Hut" ein dem Eindringen des Feindes vorangegangenes längeres Verweilen auf der Hut an.

Fiel aber der 9. Ab in der That auf Sabbath? Der Neumond Ab trat 70 n. Chr. am 26. Juli Abends ein (vgl. Sepp a. a. O. S. 222. Wieseler a. a. O. S. 142). Nach Sepp und Weigl war der 1. Ab am 27. Juli, folglich der 9. Ab am 4. August, einem Sabbath. Skaliger setzt den 9. Ab auf den 5. August, weil er auf Grund von Jos. de bell. Jud. 5, 3. 1 und de bell. Jud. 6, 5. 3 den 14. Nisan mit dem 14. April gleich stellt. Zwar entsprach der syromakedonische Monat Xanthikos ganz dem April des julianischen Kalenders (Ideler Handb. der Chronol. I. 430), aber der Nisan nicht dem Xanthikos, wenigstens will Josephus nicht sagen, daß der Nisan mit Xanthikos zusammengestimmt habe, da Josephus nur statt des jüdischen Monatsnamens durchgängig die syromakedonischen gebraucht (vgl. Ideler Hdb. I, 430 ff.). Wieseler (Chronol. Synop. S. 142 und 461) legt aber in Folge der Methode Wurm's, wie dieser selbst, den 1. Nisan auf den 1. April und somit auch den 9. Ab auf den 5. August. Die Methode

aber, zu der Zeit des gefundenen wahren Neumonds durchschnittlich $1^1/_2$ Tage zu addiren, um den 1. des Monats nach der Phase zu erhalten, ist eine Theorie, welche sich noch nicht durch ganz zuverlässige Beispiele bewährt hat, welche auch mit der Wirklichkeit sehr oft nicht kongruent sein wird. Nach Thalmud Tr. Rosch haschanah Bl. 31 ff. und Maimonides wurden die Anfänge der Monate unmittelbar beobachtet. Wenn am 30. Tage dem Sanhedrin von 2 glaubwürdigen Männern die Nachricht kam, daß die Mondsichel sichtbar sei, so wurde eben dieser Tag als erster des folgenden Monats gezählt. Dieß geschah gewiß auch dann, wenn die Phase erst Abends eingetreten, oder der Mond erst Abends sichtbar wurde. Für unsern Fall bewährt die Wurm'sche Methode sich nicht, wie wir sehen werden.

Joseph. de bell. Jud. VI, 4. 1 und 2 meldet, daß am 8. Lus (Ab) das erste Feuer in den Tempel geworfen wurde. Dann sagt er, daß an jenem Tage und in der eintretenden Nacht (*τὴν ἐπιοῦσαν νύκτα*) das Feuer zugenommen habe. Dieß deutet darauf hin, daß das Feuer gegen Abend angelegt worden sei. Ferner sagt Josephus de bell. Jud. VI, 4. 5 und 8, daß die Zerstörung des Tempels am 10. Lus (oder Ab) geschah. Damit stimmt überein die Glosse zu Maimonides in Taanith c. 5: Vesper erat, cum flammas admoverent, conflagravitque templum usque ad occasum solis — diei decimae, (vgl. Sepp a. a. O. S. 222 Anm.). Es war also am Abende des 8. Ab, da das Feuer im Tempel zuerst ausbrach. Nun gibt es eine Tradition bei den Juden, zufolge welcher der Wochentag des Untergangs des Tempels zu Jerusalem durch Titus im Andenken er-

halten ist; denn Dr. Hahn-Hahn berichtet [1]), daß alle Freitage die Juden zu Jerusalem sich an dem Orte versammeln, wo der Tempel gestanden habe, um dort den Untergang desselben zu beklagen [2]). Daraus schließen wir, daß das erste Feuer an den Tempel Freitag gegen Abend gelegt worden sei, und in weiterer Folge, daß der 8. Lus oder Ab, an welchem Josephus den Anfang des Tempelbrandes meldet, ein Freitag gewesen sein müsse. Man kann nicht dabei an den Abend des Freitags als Anfang des 8. Ab denken, da, wie Wieseler (Chron. Syn. Excurs S. 449) nachweist, Josephus den bürgerlichen Tag von Mitternacht zu Mitternacht zählt, was auch aus der oben angezogenen Stelle: de bello Jud. VI, 4. 2: „*ἐκείνην μὲν οὖν τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ἐπιοῦσαν νύκτα τὸ πῦρ ἐπεκράτει*", einleuchtet. Es war noch Tag, als der Tempel zu brennen begann, und zwar der vorhergenannte 8. Lus oder Ab. War aber dieser nach der Tradition der Juden zu Jerusalem ein Freitag, so war der 9. ein Sabbath. Vom 9. gerade können die Worte gelten: „Da drang der Feind ein und brachte seine Opfer". Denn eine geraume Zeit währte der Brand, ehe die Juden, die im Tempel waren, das Thor öffneten, um einen Ausfall zu machen, und den Tempel zu verlassen, bei welcher Gelegenheit die Römer zugleich mit den sich wieder zurückziehenden Juden eindrangen und nun ein Gemetzel unter ihnen anrichteten. Darauf beziehen sich die obigen Worte. Am 10. Lus oder Ab brannte der Tempel aus.

---

1) Vgl. Orientalische Briefe, 2. Bd. Kap. XXXI. S. 231 u. 232.

2) Cf. „Vie de Jesus" par Ernst Renan, Berlin 1863 bei Jul. Springer, S. 151. Anm. 2. Le terre-plein du haram est, dans quelques parties, notamment à l'endroit où les Juifs vont pleurer le soubassement même du temple d'Hérode.

Nahm also die erste Ephemerie am [illegible]. November 165 v. Chr., dem 8. Tage der Weihe des Altars, einem ersten Tage der Woche, ihre Amtsfunktion auf und setzte sich die reguläre Aufeinanderfolge der Priesterklassen bis zum Jahre 70 n. Chr. den 9. Ab oder 4. Aug. ohne Störung fort, so muß gerade am letztgenannten Tage die Ordnung Jojarib am Ende ihres Wochendienstes gewesen sein. Denn es verflißen in dieser Zeit 85351 Tage = 12193 Wochen = 508 cycl. hierat. + 1 Woche. Auf Grund solchen Einklanges der bekannten oder berechneten Data mit den historischen Nachrichten und den Traditionen sind wir wohl befugt, für die in Untersuchung gezogene Zeit die Regelmäßigkeit des Wochendienstes nach der Reihenfolge der 24 Klassen als gewiß zu behaupten. Es kann sich auch gar nicht mehr eigentlich fragen, ob es in der That die Ordnung Jojarib war, die am Schluß der Einweihungsoktave 165 v. Chr. ihre priesterlichen Obliegenheiten im Tempel übernahm. Für den Fall, daß man sich Seitens der Priester darum gar nicht kümmerte, welche Ordnung bei der Unterbrechung des Gottesdienstes 168 v. Chr. die Obhut des Heiligthums hatte, muß nothwendig nach der Einweihungswoche die erste Ordnung angetreten sein. Aber Paulus im exeget. Handbuche zu Luc. I, 5 ist der Ansicht, daß diejenige Ordnung im Dienste fortfuhr, welche vor der Unterbrechung an der Reihe gewesen war. Diese Meinung schließt die Möglichkeit nicht aus, daß damals auch gerade Jojarib an der Tour gewesen wäre. Jedoch glauben wir dieses nicht, weil wir die oben erwähnte Annahme aufrecht halten, daß bei Unterbrechung des Gottesdienstes im Tempel doch die Reihenfolge nicht mit unterbrochen, sondern weiter fortgeführt worden sei, daß demzufolge bei Wiederherstellung

des Tempeldienstes diejenige Klasse eintrat, welche auf Grund weiter geführter Zählung der Wochen eintreten sollte. Dabei statuiren wir aber, daß bei dem eine Woche hindurch dauernden Akte der Einweihung des Tempels jedesmal alle Klassen offiziell vertreten waren und den Dienst thaten, und daß diese Woche nicht irgend einer einzigen Klasse zugerechnet wurde, sondern nach der Weihe diejenige eintrat, welche in der Einweihungsoktave schon an der Reihe gewesen wäre.

Diese Hypothese suchen wir durch eine Rechnung von der Zeit der Zerstörung des ersten Tempels an zu begründen. Nur zweimal kam in dem Zeitraume von 587 v. Chr. bis 70 n. Chr. eine achttägige Tempelweihe vor, wobei sämmtliche Klassen offiziell den Dienst hatten, nämlich zur Zeit des Judas Makk. und bei der ersten Einweihung des Serubabelischen Tempels (1. Esra VI, 16—18). Zwar wird dort ebenso wie Jos. Ant. XI, 4. 7 nicht ausdrücklich gesagt, daß jene Weihe acht Tage gewährt habe, aber nach dem Vorgange bei Einweihung des Salomonischen Tempels und dessen Wiedereinweihung unter dem Könige Ezechias oder Hiskia (vgl. 2 Paral. VII, 8 u. 9; XXIX, 17) und bei der Wichtigkeit dieser Einweihung für die Juden nach dem Exile wie nach der Zahl der dargebrachten Opfer im Verhältniß zu der kleinen Anzahl der Priester in damaliger Zeit ist die achttägige Dauer unzweifelhaft (vgl. Sepp: Leben Jes. I. Bd. S. 220).

Nach der Behauptung des Rabbi Levi war auch bei der Zerstörung des Salomonischen Tempels die Ordnung Jojarib im Amte (vgl. Sepp a. a. O. S. 222). J. Chr. Wagenseil führt aus Erachin fol. 11 und Taanith fol. 29 an: „Denn die Zerstörung des ersten von Salomon ge-

bauten (Tempels) fällt auf den 9. Tag des Monats Ab, auf das Ende des Sabbaths und in die Ephemerie Jojarib.“ Der 9. Ab ist jedenfalls ein richtiges Datum, und es darf die merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Datum des Untergangs des letzten Tempels keineswegs irre machen. 4. Kön. XXV, 8 u. 9 heißt es freilich: „Im 5. Monat am 7. Tage des Monats kam Nabuzardan nach Jerusalem — und verbrannte das Haus des Herrn u. s. w.“, aber die Vernichtung des Tempels mußte natürlich einen oder zwei Tage später geschehen. Jeremias (LII, 12) nennt den 10. Ab. Abgesehen davon, daß der Schluß des 9ten mit dem Anfang des 10. nach wahrscheinlicher Tagesrechnung des Propheten zusammentrifft, konnte dieser sehr wohl das völlige Ende des Tempels meinen. Der 9. Ab erhielt sich aber vielleicht deßhalb im Andenken, weil er auf Sabbath traf. Aber welches ist das richtige Jahr jener Verwüstung des Tempels? Ideler (Techn. Chronol. S. 221) setzt sie ins Jahr 586 v. Chr. Sepp (Leb. Jes. I. Band Abth. 2, S. 99) scheint sie ins Jahr 588 v. Chr. zu setzen, wie Allioli und Andre. Weigl notirt sie (a. a. O. 2. Thl. S. 70) zum Jahre 587. Dasselbe gibt auch die „allgem. Weltgeschichte v. Kantu“, herausgegeben von Brühl, (im 1. Bd. S. 302) an, worin auf das Hauptwerk der Chronologie: „L'art de verifier les dates“ Rücksicht genommen ist. Wir entscheiden uns für dieses Jahr, weil darauf die obige Notiz vom 9. Ab, einem Sabbath, als Tag der Zerstörung (vgl. Wagenseil: Sota, h. e. lib. Mischnicus de uxore adulterii susp. etc. p. 942) allein unter den genannten Jahren passend ist; denn enthält sie eine wahrheitsgetreue Nachricht, so muß sie auch mit den kalendarischen Zeitverhältnissen des richtig bestimmten Jahres der Tempelverbren-

nung durch Nabuzardan in vollem Einklang stehen. Weigl verzeichnet für das Jahr 587 v. Chr. zwei Mondsfinsternisse, die eine auf den 8ten Januar 4¾ Uhr Morgens, die andere auf den 4. Juli 9¾ Uhr Abends. Da die Mondsfinsternisse in die Mitte des Monats fallen, also am 14. oder 15. vor sich gehen (vgl. Sepp Leb. Jes. I. Bd. S. 361 Anm.), so kann man daraus das Datum des 9. Ab auf den jul. Kalender übertragen. Er traf nach unsrer Rechnung entweder den 27. Juli oder den 26. August. Von letzterem Tage ab bis 70 n. Chr. den 4. Aug. verfließen 239582 Tage = 34226 Wochen. Da der 4. August 70 n. Chr. ein Sabbath war, so muß auch der 26. August 587 v. Chr. ein Sabbath gewesen sein. Der 27. Juli aber desselben Jahres war ein Donnerstag. Demnach muß 587 v. Chr. ein Schaltjahr gewesen sein. 588 v. Chr. war der 9. Ab wenigstens 11 Tage nach dem 27. Juli, also am 7. August, der aber ein Sonntag war. 586 v. Chr. fällt der 9. Ab 11 Tage vor dem 26. August, also den 15. Aug., einen Mittwoch. Es ergibt sich folglich das Resultat, daß der 26. August 587 v. Chr. als Tag der Zerstörung des Salomonischen Tempels bezeichnet werden müsse. Freilich ist dabei auffallend, daß Ostern damals auch auf den 6. Mai getroffen habe. Aber einmal ist zu bedenken, daß im julian. Kalender die Nachtgleichen alle 133¾ Jahre um 1 Tag vorrücken. War nun zur Zeit des Todes Christi das Frühlingsäquinoktium am 23. März (Julius Cäsar setzte es auf den 25. März), so traf es nach jul. Kalender 600 Jahre früher auch fast 5 Tage später, also den 28. März. Zweitens hat Weigl die Grenze für das altjüdische Pascha auf den 3. Mai gelegt, während der 6. Mai 587 v. Chr. nur der Zeit des 1. Mai's um Christi

Geburt entſpräche. Es wäre jenes Beiſpiel vom Jahre 587 v. Chr. mithin weiter nichts Anderes, als eine Beſtätigung der Oſtergrenze nach Weigl's Behauptung. Aber wir meinen, daß das Paſcha der Juden nicht blos einen Monat nach dem früheſten Termine gefeiert werden konnte. Rabbi Akiba (vgl. Anger de tempp. in actis app. ratione, p. 32) weiß ſich zu erinnern, daß einmal auch zwei Schaltjahre aufeinanderfolgten. Die Diſtanz betrug ſomit zwiſchen dem Datum des Oſterfeſtes des dem erſten Schaltjahr vorangehenden Jahres und dem Paſcha des zweiten Schaltjahres wenigſtens 38 Tage. Was Akiba erlebt hatte, konnte öfter dageweſen ſein. Gelegentlich müſſen wir hier aber auch ſagen, daß Weigl den früheſten Termin für Paſcha unbedingt viel zu ſpät anſetzt, wenn er als ſolchen den 3. April erklärt. Dagegen iſt das ganze chriſtliche Alterthum, welches der Anſicht war, daß der 15. Niſan wenigſtens ſchon am 23. März zu ſtehen kommen konnte. Ob man ſich immer genau an die Regel gehalten habe, Oſtern erſt zu feiern, wenn die Sonne im Zeichen des Widders ſtand, iſt nicht gewiß. Vielleicht war es genügend, wenn in der Paſchawoche das Aequinoktium eintrat. Die Berichte der Reiſenden aber über den früheſten Eintritt der Reife des Getreides in Paläſtina ſind von einander ſehr abweichend. Dazu bringe man in Anſchlag die jedenfalls eingetretene Aenderung des Klima's. Genau die Oſtergrenzen zu fixiren, iſt uns nicht möglich. Wir haben dieß hier bemerkt, weil nach unſrer Annahme das Paſchafeſt 165 v. Chr. auf den 23. März datirt werden muß. — Hatte der Salomoniſche Tempel ſeinen Untergang am 26. Aug. 587 v. Chr., einem Sabbath, ſo war damals gerade die Ordnung Jojarib am Ende ihres Dienſtes.

Obige 34226 Wochen von jenem Tage bis zum 4. Aug. 70 n. Chr. sind gleich 1426 cycl. hierat. + 2 Wochen. Diese 2 Wochen zeigen auf die zweimal in jenem Zeitraume vorgekommene 8tägige Einweihung des Tempels hin. Im J. 165 v. Chr. am 30. Novbr. kam wirklich Jojarib an seine Amtsgeschäfte im Tempel.

Aber, — könnte man einwenden —, sollte nicht in der babylonischen Verbannung die Zählung der Wochen und hierat. Cyklen unterblieben sein? Oder, da aus dem Exil nur einige Priesterklassen zurückkehrten und aus ihnen erst (cf. Tr. Taanith c. 4) 24 Ordnungen neu gebildet wurden, nicht eine Irrung vorgekommen sein? Dieß sind Möglichkeiten, die durch Begründung unsrer Hypothese ausgeschlossen sind. Auch von einigen Priestern brauchte die Zählung blos fortgesetzt zu sein, aber Derer, die zurückkehrten, war immerhin noch eine ziemliche Anzahl. Vielleicht war unter den Priestern die Vorschrift gegeben, bei vorfallenden Unterbrechungen des Gottesdienstes doch die Reihenfolge festzuhalten. Die Beibehaltung der alten Namen und der Davidischen Abtheilung aller Priester in 24 Ordnungen nach dem Exil deuten darauf hin, wie sehr man sich an die Vergangenheit anklammerte.

Nun ist noch des merkwürdigen Umstandes zu gedenken, daß bei solcher Fortzählung der Dienstwochen und Cyklen unter Judas Makk. die Einweihung des Tempels gerade in die Woche nach dem Dienste der letzten Ordnung traf. Es ist dieß gewiß kein Zufall, sondern beruht auf überlegter Anordnung des Judas und der Priester, vielleicht weil es bei Einweihung des Tempels nach dem Exil unter Darius ebenso war, vielleicht weil man von der Zeit der Weihe an eine neue hieratische Aera zählen wollte. Dieser

letztere Grund konnte besonders bei der ersten Einweihung des Serubabelischen Tempels gelten. Denn nach unserer Zeitbestimmung jenes Aktes im Verein mit der von uns vertheidigten Annahme, fiel er wirklich in die Woche nach dem Dienste Maazia's, der letzten Klasse.

Man setzt ihn gewöhnlich ins 6te Jahr des Darius, 516 oder 515 v. Chr. auf Grund von 1. Esra VI, 15 und 16, wo gesagt wird, daß man das Haus Gottes vollendete bis auf den 3. Tag des Monats Adar im sechsten Jahr der Regierung des Königs Darius. Aber was fängt man dann mit der Nachricht des Josephus Antiqu. XI, 4. 7 an, welche die Einweihung erst im 20. Jahre des Darius am 23. Adar geschehen läßt? Uns scheint dieses das richtige Datum zu sein, während wir bei Esra nur den Bericht finden, bis zu welchem Jahre das Tempelgebäude — vielleicht blos dem Rohbaue nach — vollendet ward. Daß am Tempel noch später gebaut worden sei, geht ja aus 1. Esra VI, 14 hervor, wonach sogar nach Darius noch daran gearbeitet wurde. Damit steht vielleicht im Zusammenhange, was Jos. Ant. XI, 4. 7 am Ende meldet, nämlich daß die Juden auch die rings um den eigentlichen Tempel laufenden Hallen des innern Heiligthums wieder aufgebaut hätten. Da nun 1. Esra VI, 15 und 16 nicht behauptet wird, daß auch am 3. Adar im 6. Jahre des Darius die Einweihung Statt gefunden habe, auch dort in sieben Versen ein Zeitraum von ca. 40 Jahren abgemacht wird, so folgt aus dem Buche Esra durchaus nicht die Nothwendigkeit, die Angabe des Josephus bei Seite zu legen. Daß man mit der Einweihung weniger Eile hatte, mochte darin seinen Grund haben, daß man auf dem Altare, der bekanntlich an der Stelle des früheren gleich vor dem

Tempelbau (1. Esra III, 3. Jos. Ant. XI, 4. 1) errichtet worden war, schon lange opferte, somit wegen der Opfer nicht in Verlegenheit war. — Das 20. Jahr des Darius ist = 502 v. Chr., so wahr als 516 v. Chr. für das 6. Jahr gilt. Da uns Weigl's Werk nicht zur Hand ist, um daraus den 23. Adar 502 v. Chr. auf den julian. Kalender zu reduziren, so werden wir auf folgendem Wege ziemlich sicher das gewünschte Datum erreichen. Weigl hat für 536 v. Chr. Pascha auf den 13. April bestimmt. Nach 19 Jahren kehrt der Mond auf dasselbe Monatsdatum zurück, wenn nicht ein zu langer Zeitraum verfließt. Also fiel nach 2mal 19 J. = 38 d. i. 498 v. Chr. der 15. Nisan den 13. April; 499 v. Chr. den 24. April; 500 v. Chr. den 5. Mai; 501 v. Chr. den 17. April (da das Sonnenjahr um 11¼ Tage länger ist als das Mondjahr, so geben diese bei der Addition weggelassenen ¼ in 4 Jahren Einen Tag, der in Anrechnung gebracht werden muß); 502 v. Chr. den 29. April (weil das Jahr 501 im jul. Kal. ein Schaltjahr ist); der letzte Adar 502 v. Chr. am 14. April, und da der Adar zu 29 Tagen gezählt werden muß, 6 Tage früher, d. i. am 8. April der 23. Adar. Vom 26. Aug. 587 v. Chr. bis zum 7. April 502 v. Chr. verlaufen 30906 Tage = 4415 Wochen, folglich war der 7. April ein Sabbath, der 8. der erste Wochentag. Die 4415 Wochen sind = 183 hierat. Cyklen + 23 Wochen. Da nun am 26. Aug. 587 v. Chr. Jojarib seinen Dienst beendete, so muß ihn am 7. April 502 v. Chr. die Ordnung Maazia, die letzte, beschlossen haben.

Es wird nunmehr die regelmäßige Fortsetzung des Wochendienstes der jüdischen Priesterordnungen von 165 v. Chr. bis 70 n. Chr. wohl als gewiß gelten müssen.

Wenden wir sie auf die Frage nach dem richtigen Jahre der Geburt des Herrn an, so folgt, daß unter den strittigen Jahren 747 u. c., 748 u. c. und 749 u. c. bei Festhaltung des traditionellen 25. Dezember als Tag der Geburt Jesu, das erste Jahr von diesen dreien aus dem Bereiche dieser Frage ausgeschieden wird, daß dagegen 749 u. c. auf das vollkommenste begünstigt werde. Denn 746 u. c. war der Dienst der Ordnung Abia am 29. Nov. zu Ende. Datirt man die Geburt des Täufers vom 30. Nov. um 9 Monate später, so müßte sie am 30. August gewesen sein; und zählt man auch von der Empfängniß des Täufers bis zu der des Herrn nur genau fünf Monate, so würde die Geburt Jesu frühestens auf den 30. Jan. 748 u. c. zu berechnen sein. Für 748 u. c. aber stellt sich heraus, daß die Geburt Jesu dann frühestens den 1. Januar 749 u. c. sich ereignet hätte. Im Jahre 748 u. c. aber kam Abia an die Reihe des Tempeldienstes vom 25. September bis 2. Okt., und ergibt sich als frühestes Datum der Geburt des Herrn der 3. Dezember. Im Nothfalle könnte man zu Gunsten des Jahres 748 u. c. als des Geburtsjahres Jesu annehmen, daß die Schwangerschaft der Elisabeth vor dem 24. Oktober, dem ersten Tage der Funktion der Ordnung Abia 747 u. c., eingetreten sei, und der Engel dem Zacharias ex post die Geburt seines Sohnes verkündigt habe. Aber im J. 749 u. c. hat der 25. Dezember aus einer Folgerung auf Grund der Rechnung mittelst der Ordnung Abia keinerlei Beeinträchtigung zu erleiden, auch dann nicht, wenn man, wie die kirchliche Annahme bei Anordnung der Feste des Herrn im Verhältniß zu denen des Täufers festhält, diesen um volle 6 Monate älter glaubt, als Jesus. Denn ist Johannes, wie der kirchliche Kalender

angibt, am 24. Septbr. empfangen, so bringt man, unter Voraussetzung der Verkündigung seiner Geburt durch den Engel einen oder mehrere Tage nachher, bis zum 25. März volle 6 Monate heraus. Aber wahrscheinlich ist der 24. Sept. angemerkt, weil man glaubte, daß Zacharias am Versöhnungsfeste, welches damals gerade den 23. September gefeiert wurde, die Erscheinung des Engels gehabt habe (vgl. Sepp Leb. Jes. I. Bd. S. 203). Eine andere Tradition läßt ihn aber am Laubhüttenfeste fungiren; da dies 748 u. c. am 28. Sept. begann, so fiel es wirklich noch in die Amtswoche Abia's. Es erhellt aus dem Vorangehenden auch, daß Wieseler, was die Ordnung Abia betrifft, keinen Grund habe, die Geburt des Herrn in den Februar 750 u. c. zu verlegen, und daß seine S. 145 gemachte Anmerkung: „zur Noth ließe sich mit der Notiz von der Ephemerie Abia die Voraussetzung vereinen, daß Jesus am Schluß des Dezember geboren sei, wenn man nämlich einerseits annähme, daß Konception der Elisabeth und Abgang des Zacharias aus dem Tempel zusammengefallen wären, und wenn man andrerseits den Ausdruck: „im sechsten Monate" Luc. I, 26, so viel als möglich pressen wollte", nicht in Beibehaltung des 25. Dezember beirren kann.

3.

Ueber die Lesart „ad cancellos“ in den Pönitentialbüchern.

Von Subregens Lutolf in Solothurn.

In Theodors Pönitentialbuch cap. XXVII. § 18 (ed. Kunstmann pag. 76) heißt es: „Si quis ad arbores vel ad fontes vel ad lapides sive ad *cancellos*, vel ubicumque, excepto in aecclesia Dei votum voverit aut exsolverit, III. annos cum pane et aqua poeniteat; et hoc sacrilegium est, vel daemoniacum“.

Für die Ueberſetzung und Erklärung macht hier einzig der Ausdruck „ad cancellos“ einige Schwierigkeit.

Das vorliegende Verbot erſcheint in den meiſten Bußordnungen und auch in Concilienbeſchlüſſen, und daher mag eine Vergleichung der betreffenden Stellen am eheſten geeignet ſein, ein Verſtändniß jenes Wortes anzubahnen.

Der Pſeudo-Beda (Kunstmann, p. 149. Waſſerſchleben, Bußordnungen S. 254) ſtellt die Frage: „Fecisti sacrilegium, i. e. quod aruspices vocant — vel vota, quae ad arbores, seu ad fontes, seu ad *cancellos* aut per ullum ingenium fovisti etc“.

Nach der Maurinerausgabe des hl. Auguſtin verbot

S. Eligius: „Nullus christianus ad fana vel ad petras, vel ad fontes, vel ad arbores aut ad *cancellos* vel per trivia luminaria faciat aut vota reddere praesumat“. Migne (Audoeni vita s. Eligii II, 15. Tom. 87. col. 528) hat *cellos* statt cancellos, vielleicht weil er mit letzterm nichts anzufangen wußte.

Ebenso liest das Poenitentiale Merseburgense (Wasserschleben S. 394): „Si quis ad arbores, vel ad fontes vel ad *cancellos* vel ubicumque exceptum in ecclesia votum voverit etc.“ und mit ihm stimmen das Parisiense und Floriacense (Wasserschleben S. 414 u. 424), außer letzteres in der Bußbestimmung, fast wörtlich überein.

Halitgar (Canisius-Basnage, Lect. antiq. T. II. p. 2. pg. 135) oder das Pseudoromanum (Wasserschleben S. 368) hat ganz denselben Fall, aber setzt das fragliche Wort in die Einzahl — ad cancellum.

Der „Judicius poenitentialis“ von Bobio (Mabillon, Museum Italic. I, 393, Wasserschleben S. 409) läßt „lapides“ weg und sagt: „Si quis ad arbores vel ad fontes aut *cancellos* vel ubicumque, nisi etc.“ Die Bußbestimmung weicht von den gewöhnlichen 3 Jahren ab: „et qui ibidem commederit aut biberit, unum annum poeniteat“. Man hat also an solchen Orten nicht bloß Gelübde gethan und gelöst, sondern auch Opfermahlzeiten gehalten.

Diesen übereinstimmenden Zeugen gegenüber gibt es Recensionen, welche statt cancellos lesen: *angulos* oder *petras;* „Cellos“ erscheint nur einmal, bei Migne.

„Angulos“ setzt Cummean in seinem liber de mensura poenitentium (ed. Migne, Tom. 87. col. 991. Wasserschleben S. 481): „Si quis ad arbores et ad fontes aut ad angulos ubicumque nisi ad ecclesiam Dei vota voverit aut

solverit, tribus annis poeniteat etc.“ Dazu Wasserschleben, S. 517 aus dem Poenit. XXXV. capitulorum. Im Scarapsus des hl. Pirmin (Migne T. 89. col. 1041) steht zu lesen: „Noli adorare idola, non ad petras, neque ad arbores; non ad *angulos*, neque ad fontes, ad trivios nolite adorare, nec vota reddere“.

Der „Indiculus“ des hl. Bonifacius deutet die Sache ohne Zweifel in der Rubrik Nr. 7 an: „De his quae faciunt super petras“. Denn noch das capit. 20 Karls d. Gr. lautet: „Si quis ad fontes, aut arbores vel lucos votum fecerit aut aliquid more gentilium abtulerit et ad honorem demonum comederit etc.“ und ebenso die capitulatio de partibus Saxoniae (Mansi, T. XIII. Append. III. col. 183. can. 21 und col. 1089. No. 12). Das letzte Citat besagt wörtlich: „Si alicubi in nostra parochia locus talis est, aut ad fontes, aut arbores, aut ad petras, si aliqui stulti ibi vota faciunt etc.“

Aus den bisher verglichenen Stellen ergibt sich also, daß nirgends „cancellos“ und „angulos“ nebeneinander vorkommen; dagegen wechseln die Ausdrücke „petras“, „lapides“ und „cancellos“ so miteinander ab, als ob sie Synonyma seien. Nur zweimal erscheinen sie nebeneinander im gleichen Satze, bei Theodor, der sie mit „sive“ verbindet, und im Verbot des hl. Eligius; im Scarapsus steht „petras“ und angulos. Wirft man jetzt auch noch einen Blick auf solche Concilienbeschlüsse, welche unserm Bußcanon zur Grundlage dienten, so begegnet uns die Sache schon im II. Concil v. Arles 443 (oder 452), can. 23. „Ein Bischof darf nicht gestatten, daß in seiner Diöcese Ungläubige Fackeln anzünden oder Bäume, Quellen oder Felsen verehren. Versäumt er

dieß abzuschaffen, so hat er sich eines Sacrilegiums schuldig gemacht ꝛc.“ (Hefele, Conciliengesch. II, 284).

Das Concil von Tours 567 can. 22 redet von der gleichen Sünde: „... sunt qui .... vel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium etc.“ Aehnlich das Concil von Auxerre 578 (richtiger 585) can. 3. ... nec inter *sentes* aut ad arbores sacrivos vel ad fontes vota exsolvere (Mansi, T. IX, 803. 912).

Wir finden den Punkt wieder 693 zu Toledo, 785 zu Paderborn, 789 zu Aachen berührt und beklagt, daß bei Bäumen, auf Felsen oder an Quellen Lichter angezündet werden u. s. f. (Hefele, Conciliengesch. III, 320. 594. 626).

Hier begegnet uns der Cancellus nirgends, dagegen fast immer an seiner Stelle die petra, nur einmal die sentis. Dieses Letzte können wir als Stellvertretung des Angulus gelten lassen, (da solche Winkel häufig auch dornenbewachsen sind), aber die nebst cancellus weitaus am meisten erwähnte petra nehmen wir für jenen in Anspruch und behaupten, der Ausdruck habe sich bis jetzt erhalten. Wer hat je bei Luzern den sagenreichen Pilatusberg sich etwas näher besehen und nichts gehört von dem „Kanzel“, oder vom „Känzeli“, einem Felsvorsprung, wo einst der Geist des Berges thronte? Als Localname, zumal für felsige Parthieen, erscheint das Wort mehrfach, z. B. im Canton Luzern bei Willisau, auf dem Rigiberg, in Schaffhausen bei Beggingen, und wie am Pilatus, so herrschte auf einem „Kanzel“ am Riesengebirge zwischen Böhmen und Schlesien ein ähnlicher schrecklicher Berggeist, Gewitter erregend. Von einem Felsenkanzel herab hat nach der Sage zu Chur der hl. Lucius den Thalbewohnern gepredigt. Das mittelalter-

liche ſtrenge Verbot, den Pilatusſee zu beſuchen, hat urſprünglich wohl keinen andern Grund, als vom Paganismus abzuhalten.

Somit wäre die Lesart „ad cancellos“ gerechtfertigt und erklärt. Wo die petra und der cancellus neben einander genannt ſind, bezeichnet die Kanzel den Vorſprung am Felſenkopf, woher es kommt, daß die Ausdrücke petra und cancellus ſowohl nebeneinander ſtehen, als auch ſich gegenſeitig ablöſen können.

II.

Recenſionen.

1.

Abulfathi annales samaritani, quos ad fidem codicum manu scriptorum Berolinensium Bodlejani Parisini edidit et prolegomenis instruxit **Eduardus Vilmar.** Gothae 1865, sumtibus F. A. Perthes. (CXX u. 186 S.).

Obgleich die ſamaritaniſche Chronik des Abulfatch ſchon ſeit 2 Jahrhunderten in Europa bekannt und in mancher Hinſicht weit wichtiger, als das (1848 von Juynboll edierte) ſam. Buch Joſua iſt, ſo waren doch bisher nur einzelne Theile derſelben veröffentlicht worden. Schnurrer und Silveſtre de Sacy hatten einiges daraus mitgetheilt, Petermann hatte ſie zu dem Artikel Samaria in Herzogs Encyclopädie benutzt, und faſt gleichzeitig mit Herrn Vilmars Ausgabe erſchien im 7. und 8. Heft der Heidenheimſchen Zeitſchr. der Anfang einer Edition mit beigefügter engliſcher Überſetzung von Payne-Smith, welche indeß nunmehr keine Fortſetzung erhalten wird. Herr Vilmar bietet uns hier zunächſt den vollſtändigen, kritiſch bearbeiteten Text nebſt ausführlichen Prolegomenen, und verſpricht

in einem zweiten Band Überſetzung und Commentar zu liefern. Da dieſer Band vielleicht noch längere Zeit auf ſich warten läßt, ſo hält es Ref., im Intereſſe derjenigen Leſer, welche nicht Arabiſten ſind, für zweckmäßig, einen kurzen Auszug des weſentlichen Inhalts mitzutheilen und daran ſeine Bemerkungen und etwaigen Bedenken anzuſchließen.

Nach einer doxologiſchen Einleitung in der Manier muhammedaniſcher Schriftſteller berichtet der Verfaſſer Abulfatch Ibn Abulhaſan aus Daphne folgendermaßen über die Entſtehung ſeiner Chronik: im Jahr 753 d. H. (= 1352) klagte er bei dem Hohenprieſter Pinhas über die traurigen Schickſale des ſamar. Volks und ſeiner Geſchichtsbücher. Der Aufforderung des Hohenprieſters, ſelbſt ein zweckmäßiges Geſchichtswerk zu verfaſſen, konnte er jedoch, durch Geſchäfte abgehalten, erſt nach 3 Jahren entſprechen. Als ſeine Quellen gibt er an 1) eine arab. Chronik Qatch el Belda (Theilung der Länder), welche wahrſcheinlich mit der Theilung des Landes unter Joſua begann, 2) eine arab. Chronik, in welcher das Buch Joſua und andres eingebunden war, d. h. das Buch Joſua mit den ſpäteren Zuſätzen am Anfang und Ende, doch muß Abulfatch noch manches von den letzteren in den urſprünglichen Quellen gefunden haben, denn was in dem jetzigen Buch Joſua c. 50 erzählt wird, berichtet Ab. 139, 5 faſt wörtlich ebenſo, aber nach einer alten „hebräiſchen" Chronik; 3) drei beſchädigte „hebräiſche" Chroniken, welche der Gemeinde von Damask gehörten und 4) das Buch Es-ſilſilet (die Kette), welches von Eleazar begonnen und noch vom damaligen Hohenprieſter fortgeſetzt, die Herkunft der Samariter und beſonders ihrer Hohenprieſter enthielt. Die 51, 9; 55, 7;

133, 18 erwähnten Et-taulidet (Genealogien) waren nach der letzteren Stelle mit diesem Buch identisch. Dagegen bezeichnet er die Chronik des Sfadaqa als unbrauchbar. Diese Quellen hat Ab. im allgemeinen wörtlich benutzt, wie wir aus einer Vergleichung mit dem Buch Josua und den Annalen des Eutychius sehen können. Daher erzählt er oft einen Vorfall doppelt (z. B. den Krieg Alexanders gegen Darius) und geräth mit der Chronologie in Verwirrung.

Da der Anfang dieser Chronik durch die Edition des Buchs Josua (aus dem er größtentheils entlehnt ist) und durch Payne-Smiths Übersetzung allgemein zugänglich ist, so wollen wir uns möglichst kurz darüber fassen. Nach einer Zusammenfassung der Chronologie von Adam bis Moses und Vertheidigung der samarit. Lesart Exod. 12, 40 geht Ab. auf die Geschichte Josuas über, und erzählt die Eroberung Jerichos ganz nach dem samarit. Josua, ebenso die Steinigung des Achan, wobei er aber die hier ganz weggelassene Motivierung der Entdeckung durch die Niederlage vor Ai (Huta), sowie die nachherige Eroberung dieser Stadt aus dem kanonischen Josua nachträgt. Darauf erbaut Josua einen Steinaltar auf Garizim und liest das Gesetz vor. Die List der Gibeoniten und die Besiegung und Tödtung der gegen Gibeon verbündeten Könige wird darauf im wesentlichen nach dem sam. Josua erzählt, worauf Ab. aus dem kanonischen die Unterwerfung des Südens nachträgt. Nach 20jähriger Waffenruhe folgt nun der Krieg mit Schaubak, dem Perserkönig, und seinen Verbündeten, die Einschließung Josuas in 7 eherne Mauern durch die Zauberkünste der Feinde, seine Befreiung durch Nabich, Schaubaks unglücklicher Zweikampf mit Nabich, der Ein-

ſturz der Mauern und die Vernichtung des feindlichen Heeres, alles wie im Joſua. Darauf wird berichtet, daß Joſua im 2. Jahre des Einzugs einen Tempel auf Garizim gebaut habe, ferner die Landvertheilung und die Einſetzung Nabichs zum König der transjordaniſchen Stämme. Joſua erbaut eine Burg nördlich von Garizim, welche Joſ. 24 Samaria genannt wird, während Ab. 54, 13 den Namen Samaria davon ableitet, daß ein Samaritaner (d. h. ein „Geſetzbeobachter") den Platz zur Zeit der ephraim. Könige gekauft und die Stadt gebaut habe. Nun folgt eine wörtlich aus Joſua entlehnte (nur die Notizen über die Functionen der verſchiedenen Prieſterklaſſen finden ſich nicht daſelbſt) Beſchreibung des glücklichen und geordneten Zuſtands während des Ridhwan, d. h. der Zeit der göttlichen Gnadengegenwart. Intereſſant iſt hier die Angabe über den zwiefachen Zehnten (Abulf. 30, 13; Joſua 38), weil wir daraus ſehen, daß auch die ſamaritan. Tradition, wie die jüdiſche (vgl. Tob. 1, 7 LXX), den deuteronomiſchen Zehnten und den Numeri 18, 21 erwähnten als nebeneinander beſtehend betrachtete, vgl. beſonders Hengſtenberg im 3. Band der Beiträge S. 407 gegen die Annahme eines Widerſpruchs. — Nach dem Einzug in Kanaan dauerte der Ridhwan noch 260 Jahre, während welcher Zeit neben dem Hohenprieſter ein „König" die Regierung führte. Dieſe Könige waren nach der 25 oder 45jährigen Regierung Joſuas: Nathanael (Othniel), Jauth (Ehud), Farak (Barak), Gideon, Abimelek, Thola, Jair, Jeftah, Abudham (Ibſan), Ibnlail (Elon), Antial (Abdon) und Simſon, der letzte König im Ridhwan. Nachdem über den Tod Joſuas und Eleazars, der den Pinhas zu ſeinem Nachfolger einſetzte, berichtet iſt, erwähnt Ab. auch der berühmten

Thorahrolle, welche Abiſchua, Sohn des Pinhas, im 13. Jahre der Beſitznahme Kanaans auf Garizim geſchrieben haben ſoll, und welche zu ſeiner Zeit wieder aufgefunden war. Dieſe Rolle befindet ſich noch jetzt in Nablus (vgl. ZDMG XVIII, 582), die Angabe des Verfaſſers iſt durch Herausrücken von Buchſtaben im Text ſelbſt angebracht. Ihr Alter muß wirklich ſehr hoch ſein und wahrſcheinlich in die erſten Jahrhunderte des ſamar. Schisma zurückreichen, denn in Nablus befindet ſich eine im Jahr 35 der Hedſchra geſchriebene und eine andre offenbar noch ältere Handſchrift, welche ſich beide als Copien des Abiſchuacodex zu erkennen geben. Abulf. fabelt noch von dieſer Rolle, daß ſie Nebukadnezar in den Tempel von Ninive (60, 3; 65, 2) habe bringen laſſen und daß ſie ſpäter bei der Disputation Sanballats mit Serubabel von letzterem dreimal vergeblich ins Feuer geworfen ſei (letztere Sage haben die jetzigen Samaritaner aus Mißverſtändniß auf eine andre ihrer Handſchriften übertragen). — Nach 37, 2 begann der Götzendienſt ſchon im letzten Drittel der 260jährigen Ridhwanszeit. Die Heiden finden nämlich in Bileams Büchern, daß Israel nur durch Abgötterei zu Grund gerichtet werden könne, und verführen es daher zu dieſer Sünde, welche von den abgefallenen Israeliten zu Elmia, Elmiatan und Firhata in der Nähe des Garizim ausgeübt wird (Über Firhata vgl. Robinſon, Paläſtina III, 877). Nach Simſons Tod entſteht ein Schisma durch Eli aus dem Stamm Ittamar, welcher mit ſeinen Anhängern nach Schilo zieht und dort einen Gegentempel baut. In Folge aller dieſer Verſchuldungen entzieht Gott dem ganzen Volke ſeine Gnade, der Ridhwan hört auf und die Panutha, die Abwendung Gottes von ſeinem Volke beginnt.

Zunächſt hört das übernatürliche Licht und Feuer im Heiligthum auf. Am erſten Montag des Jahres (daß die Worte 39, 8 ſo zu verſtehen ſind, beweist Joſ. 42, wo Juynboll ungenau überſetzt, und Abulf. 40, 3) kann der Hoheprieſter Uzzi wegen einer dichten Finſterniß nichts im Tempel erkennen; dieß wiederholt ſich an den folgenden Tagen, worauf er erkennt, daß Gott den Tempeldienſt nicht mehr wünſcht, und die heil. Geräthe und Kleider am Donnerſtag in einer Höhle vergräbt, welche er aber am Freitag nicht wieder finden kann. Daſſelbe Vergraben der heil. Geräthe wird auch nachher von dem Hohenprieſter Aqbia berichtet vor der Wegführung des Volks durch Nebukadnezar, und iſt offenbar der jüdiſchen Überlieferung entlehnt, vgl. 2 Macc. 2; tr. Joma f. 53, c. 2, Abarbanel zu 1 Regg. 6, 19. — Das Volk erhebt nun vergebliche Wehklage und ſetzt den Montag und Donnerſtag als Buß- und Faſttage ein. Die Samaritaner hoffen auf ein dereinſtiges Aufhören der Panutha durch die Erſcheinung des Meſſias (Taheb) und Wiedereintretung des Ridhwan. Nach Petermanns Mittheilungen ſollen ſie die Ankunft des Taheb um das Jahr 6000 der Welt erwarten, eine Meinung, von welcher ſich aber in älteren Schriften keine Spur findet, ſondern eher das Gegentheil, indem die Samar. 1589 brieflich erklärten, die Zeit des Taheb ſei nur Gott bekannt, und ſogar ſchon zur Zeit des Pilatus ſich meſſianiſchen Hoffnungen hingaben (Joseph. antiqu. 18, 4). Wir können daher Herrn Vilmar nicht beiſtimmen, wenn er dieſe Beſtimmung der meſſianiſchen Zeit für das Fundament der ganzen ſamar. Chronologie erklärt, ja ſogar bereits für die Urſache der chronologiſchen Veränderungen im ſamarit. Pentateuch hält (S. L—LI). Er nimmt nämlich an, die Samar. hätten

deßhalb die Altersbeſtimmungen der Patriarchen verändert, damit die Zeit des Ridhwan gerade ebenſo lange, als die Panutha dauern ſolle. Aber alsdann würden die Samaritaner gewiß 3000 Jahre, nicht 3054 für den Ridhwan angeſetzt haben, denn dieſe überflüſſigen 54 Jahre zu ſtreichen, wäre ihnen ja in ihrer Phantaſieweltgeſchichte ein Leichtes geweſen. — Weiter berichtet Ab., daß Samuel den Tempel zu Schilo geweiht und von Eli in der Zauberei unterrichtet wurde, die dieſer von dem griech. Philoſophen Hermes erlernt hatte, ferner die Eroberung der ſchiloniti-ſchen Bundeslade durch die Philiſter. Samuel ſtellte die Lehre auf, daß man überall opfern dürfe. Nur die Nachkommen Joſephs und Pinhas hielten ſich noch zum Garizim. Als David am erſten Laubhüttentag eines Erlaßjahres geboren wurde, faßten die Juden große Hoffnungen, und ſein Vater Iſai reizte den, unterdeß von Samuel zum König eingeſetzten Saul zur Bekämpfung der Samariter. Außerdem zürnten die Juden darüber, daß die Samariter mit ihren Feinden, den Philiſtern und andren Heiden, Frieden geſchloſſen hatten. Daher überfiel Saul die Samariter am Laubhüttenfeſt, ermordete den Hohenprieſter Schiſchi und viele Andere und verhinderte die Samar., den Berg Garizim zu beſuchen, ſo daß dieſe 22 Jahre ohne äußeren Cultus bleiben mußten. Daher verſammeln ſich 90 Jahre nach dem Ende des Ridhwan viele Samaritaner heimlich und beſchließen, bis zur Wiederkehr der göttlichen Gnade die Feſte zu verändern, und zu König Siſar von Biſan auszuwandern. Unterdeſſen wird David König, nachdem Saul und ſeine Söhne im Kampf mit den Philiſtern gefallen. David gehörte bis zu ſeinem 70. Jahr zu der Partei Samuels und Sauls, welche überhaupt die Nothwendigkeit einer Qibla

(Heiligthum) bestritten, ja er wallfahrtete sogar nach Garizim und ließ Opfer dahin bringen. Die Bundeslade der Juden war bisher auf einem Wagen, da aber die vorgespannten Ochsen einmal den dem David entgegenkommenden Priester todt stießen, so that dieser aus Unwillen anfangs die Bundeslade in das Haus eines seiner Sklaven, später erklärte er eine Tenne in Jerusalem zur Qibla und weihte derselben die Stiere und den Wagen (Herr V. spricht S. LIII. aus Verwechslung von عجل und عجل irrig von einem „Kalbe", was David in das Heiligthum gebracht haben soll). Das sonst von David Erzählte ist, einige Mißverständnisse abgerechnet, den biblischen Berichten entlehnt. Salomo vollendete im 4. Jahr seiner Regierung den Tempel, dessen Fundamente schon David gelegt hatte. Auch er schonte gleich David die Samariter. Alles andere ist aus der Bibel entnommen. Von Schischi, dem sam. Hohenpriester zur Zeit Sauls, wird erzählt, daß unter ihm die 12 Raïs (Volkshäupter) ihre Wohnorte verließen und nach Garizim zogen, bis zur Ermordung des Hohenpriesters Tobia durch die Ismaeliten, seit welcher Zeit auch die Hohenpriester nicht mehr daselbst wohnten. Rehabeams Trotz und Unglück wird darauf ganz wie in der heil. Schrift erzählt. Jerobeam, der König von Israel, war abgöttisch und ein grausamer Verfolger der Rechtgläubigen, er errichtete goldne Kälber zu Dan und Sebastie (Samaria), nicht zu Bethel, denn Bethel oder Lus gilt bei den Samarit. für den höheren Gipfel des Garizim (vgl. Ab. 44, 14). Die jüdischen Könige waren theils Götzendiener, theils Schismatiker, die jüdischen Propheten werden von den Samar. nicht anerkannt, von Elias wird behauptet, er sei im Jordan ertrunken. Darauf folgt die Fortsetzung der samarit.

Hohenprieſterreihe; nach der Ermordung des obenerwähnten Tobias wohnten die Hohenprieſter mit den 12 Raïs zu Aqrabba. Zur Zeit des Aqbia erhob ſich Nebukadnezar. Der jüdiſche König Jumaqim (Joſakim), deſſen Abfallsgelüſte von den Samar. denuncirt wurden, verweigerte dem Nebuc. den Tribut, beſiegte auch einen Feldherrn deſſelben, worauf dieſer Jeruſalem belagerte. Während dieſer Belagerung erhielt die Stadt Lebensmittel durch unterirdiſche Canäle, welche Salomo nach Jericho, Lydda und Bethlehem hatte führen laſſen, die Juden gaben ihre Verproviantirung für übernatürlich aus, was zwar Nebuc. anfangs leugnete, ſpäter aber doch wahrſcheinlich fand, bis die Gänge durch ein Erdbeben verſchüttet wurden, worauf Hungersnoth eintrat und Nebuc. die Stadt eroberte. Der Tempel wurde zerſtört, Jumaqim und das jüdiſche Volk nach Babel deportirt. Auch Sebaſtie wurde erobert, und den Samaritern befohlen, bei Todesſtrafe binnen 30 Tagen nach Haran und Edeſſa auszuwandern. Aqbia vergrub die heil. Geräthe. Der König Soſis von Ägypten tödtete oder verkaufte die im Land Zurückgebliebenen. Nach 70jährigem Exil kehrten die Samar. unter dem Hohenprieſter Scheraja wieder zurück. Jedoch trat nach 122 Jahren eine neue Gefangenſchaft ein, indem der griechiſche König den Hohenprieſter Azarja und das Volk in ein entferntes öſtliches Land exilirte. Jedoch kehrten ſie 55 Jahre ſpäter unter deſſen Sohn Abdel zurück. Herr Vilmar findet in dieſer zweiten Rückkehr, bei der auch Sanballat thätig war, eine dunkle Erinnerung an den wahren Urſprung der ſamar. Religion zur Zeit Nehemias. Die heidniſchen Coloniſten in Samaria klagen bei König Surdi von Haran über 7jährige Dürre und Unfruchtbarkeit, worauf dieſer die Rückkehr des Hohenprieſters Abdel mit 300,000

waffenfähigen Männern in das h. Land geſtattet. Über Abdels Briefwechſel mit den Samaritanern in der Diaspora, die Disputation Sanballats mit Zurbil zu Haran, die Ankunft in Samaria und die Unterlaſſung des Opfercults wegen der Fortdauer der Panutha gehe ich kurz hinweg, da dieſer Theil der Chronik ſchon durch Schnurrer (Paulus, Memorabilien II. 54 ffd.) allgemein zugänglich gemacht iſt. Kesra Abu Schirwan (Cyrus) erlaubt dem Zurbil und Esra (!), Jeruſalem wieder aufzubauen. Aber Sanballat warnt ihn davor in einer eigens hiefür erfundenen Geheimſchrift, worauf der König die Genehmigung widerruft. Aus Haß und Rache führen nun Esra und Zurbil die Quadratſchrift ein und verfälſchen die Thora. Auf Kesra folgt der Magier Zaraduſcht (Pſeudoſmerdes), auf dieſen Achaſchwaruſch (Xerres), welcher die Juden begünſtigt, und deſſen Weſir, ein jüdiſcher Zauberer, die Vernichtung der Samarit. anſtrebt. Aber theils die Gebete des Volks auf Garizim, theils der Einfluß zweier vornehmen Samar. auf den König verhindern ſeine Anſchläge, weshalb er den König durch einen Diener tödten laſſen will. Aber Jußadaq, einer jener Samar., erfährt den Plan und theilt ihn der Königin mit, wodurch er vereitelt wird. (Schnurrer überſetzt hier unverſtändlich, da er einen ſchlechten Text vor ſich hatte.) Dieſe Geſchichte iſt offenbar aus dem Buche Eſther zurechtgemacht. Ich glaube ſogar, daß der Name Eſther in dem Bericht enthalten und von Herrn Vilmar nur durch eine Conjectur unkenntlich-gemacht worden iſt, indem er 76, 9 استتر ſtatt des handſchriftlichen استير oder اسير ſetzte. Freilich muß man dann vor استير ein اسم als ausgefallen annehmen, was aber wegen

des gleichen Wortanfangs ganz unbedenklich ist. Darauf folgt die Regierung des Artachaścht, was mit Langhand übersetzt wird (!). Er bekämpfte die Griechen; zu seiner Zeit lebte Hippokrates, welchem er eine hohe Belohnung versprach, wenn er zur Heilung einer Epidemie nach Persien kommen wolle. Dieser weigerte sich aber aus Patriotismus. Darauf verschaffte Harun, ein samar. Arzt, Abhilfe, indem er den Aufenthalt auf hohen Bergen, sowie das Verbrennen von Weihrauch und andren Aromen anempfahl. Dann folgen Achaschwaruśch und Darius, welcher die Juden begünstigt und die Samar. verfolgt. Seine Tochter sieht im Traum den Sohn des sam. Hohenpriesters Amram, worauf ihr Vater ein Bild des Traumgesichts machen uud überall nach dem Original suchen läßt, bis dieses in Nablus gefunden wird und die Königstochter heirathet. Jedoch endet der kleine Roman tragisch; denn bei einem Besuch, den er mit Frau und Kindern in der Heimat macht, wird er von den Samar. mit seiner ganzen Familie gesteinigt. Die Thäter fliehen eilig nach Babel, aber der König läßt nun die Unschuldigen für diese Frevelthat büßen. Darius setzt einen König Simon über die Juden, welche den Bau Jerusalems vollenden, darauf in ihrem Übermuth den Tempel auf Garizim zerstören und Wachen aufstellen, damit die Sam. ihren Cultus auf dem heil. Berg nicht feiern sollen. Diese rufen aber die nach Babel Geflohenen zu Hilfe, tödten die Wachen, erobern Jerusalem und schleifen seine Mauern. Aber die Sam. werden von einem Heer des Darius besiegt und der Herrschaft der Juden unterworfen, während die Mauern Jerus. wieder aufgebaut werden. Aus Verzweiflung wandern viele aus, theils zur See, theils nach Babel und Kutha (was nach

ſam. Angabe die Veranlaſſung zu ihrer Bezeichnung als Kuthäer gegeben haben ſoll). In Nablus hört aller Gottesdienſt auf. Nach Simons Tod herrſcht ſein Sohn Arqia (nach Vilmar aus Hyrkan verdorben) über die Juden. Als ſich die Nachbarvölker gegen die Juden verbünden und Jeruſalem abermals zerſtören, kehren die Sam. wieder zurück. Um dieſe Zeit entſtand die Secte der Doſtan, deren Entſtehung und Lehrſätze durch Sacy's und Petermanns Überſetzungen der betreffenden Stellen des Abulf. als bekannt vorausgeſetzt werden können. Die dunkle Stelle 82, 9: „und ſie erklärten das Geſchlecht der Schlangen nach ihrem Tod für unrein," muß meines Erachtens aus S. 162, 1 erklärt werden, wonach eine Secte der Duſisverehrer behauptete, nur das Aas derjenigen Thiere verunreinige, welche nicht gegeſſen werden dürfen. Die Stelle iſt alſo beſchränkend aufzufaſſen, nur Schlangen (und ähnliche verbotene Thiere) verunreinigten nach ihrem Tod, nicht aber die reinen Thiere, und wird ſo ein neuer Beweis für die Identität der Doſtan mit den Duſisverehrern, worauf wir zurückkommen werden. — Als Alexander gegen Darius zieht, erſcheint ihm im Traum ein Engel in der Kleidung des ſam. Hohenprieſters Hiskia und verheißt ihm Sieg. Später kommt er in feindlicher Abſicht nach Nablus, da ſich die Sam. geweigert hatten, ihm gegen Tyrus zu helfen, wird aber andren Sinnes, als er den Hohenprieſter wiedererkennt. Man ſieht, die Erzählung des Joſephus iſt von den Sam. mit allen Einzelnheiten ihrem Volk zugeeignet worden. Dann kommen die aus dem Buch Joſua bekannten Fabeln vom Land der Finſterniß, der Luftfahrt und der Bildſäulenangelegenheit. Alex. betet auf Garizim an, will daſelbſt einen Tempel bauen, was aber Hiskia verhindert und dem

König gute Rathſchläge gibt. Nun wird der Kampf mit Darius (der aber in dieſer Quelle Dara genannt wird) noch einmal nach einem andern Bericht erzählt. Darius fordert von Alexander ein Land zurück, das er ſeinem Vater Philippus verliehen hatte. Als dieſer ſich weigert, ſchickt er ihm Mohnſaamen, was Ariſtoteles für ein Symbol ſeines zahlreichen Heeres erklärt. Alexander ißt den Mohn und ſchickt ihm Senf zurück. Darius wird beſiegt und von den Seinigen ermordet. Alexander ſtirbt in Babel, von Antipas vergiftet; vor ſeinem Tod läßt er durch ſeinen Weſir Philemon einen Troſtbrief an ſeine Mutter ſchreiben und befiehlt ihm, ſeinen Tod zu verheimlichen und mit dem Heer nach Alexandrien zu ziehen. Dort findet eine große Leichenfeier ſtatt, wobei viele Gelehrte, darunter 2 Samariter, den Alexander preiſen. Hiskia ſendet an alle Orte Prieſter zur Belehrung des Volks, tadelt ſeinen Neffen Simon, der Vorſteher von Nablus war, wegen ſeiner Habſucht und Weltlichkeit; zu ſeiner Zeit ward das 4zeilige Metrum erfunden. Nun folgt wieder ein Abſchnitt, den ſchon Schnurrer (Paulus, neues Repertor. I, 120 ffd.) überſetzt hat. Er enthält die aus 2. Macc. 3 entlehnte Geſchichte des Orodos, die griechiſche Thoraüberſetzung durch die Samaritaner unter König Ptolemäus, Nachrichten über die jüdiſchen Secten, Johannes Hyrkan, Kleopatra, Herodes, ferner über Chriſtus und Johannes den Täufer. Bemerkenswerth iſt 95, 17 die Angabe von der 3tägigen Verfinſterung der Welt wegen der alexandr. Ueberſetzung (vergl. Megillath Taanith fol. 50), welche ſicherer und deutlicher, als die von Herrn Vilmar S. LXXXIX angeführten den Einfluß der talmudiſch-rabbiniſchen Literatur auf die ſamar. Geſchichtsſchreibung beweiſt. Nach einigen Notizen über

die Städte Tiberias und Cäſarea folgt dann die Geſchichte von der Tochter des Hoheprieſters Amram. Dieſe zeichnete ſich durch Schönheit und Gelehrſamkeit aus, und zog ſich einſt für ein Jahr auf den niederen Gipfel des Garizim zurück, neben der Wohnung zweier 60jähriger Asceten, welche ſchon ſeit 25 Jahren fern von allem menſchlichen Verkehr auf dem h. Berg gelebt hatten. Nach 3 Monaten ſteigen dieſe auf ihr Dach, um im Mondſchein Thora zu leſen und laden auch ihre Nachbarin ein, das Gleiche zu thun. Ihr Anblick erregt ſündhafte Begierden in ihnen, welche ſie anfangs vor einander zu verbergen ſuchen. Später borgen ſie eine Thora von ihr und wollen ihr bei dieſer Gelegenheit Gewalt anthun. Sie erklärt ſich ſcheinbar bereit, verlangt aber vorher in ihr Haus zu gehen; dort ſchließt ſie ſich ein und betet, während die beiden Männer von Gott verblendet werden, daß ſie die Thüre nicht finden können. Sie gehen darauf nach Nablus und klagen das Mädchen der Unkeuſchheit an, finden auch ſo vollſtändigen Glauben, daß ſchon das ganze Volk zu ihrer Verbrennung auszieht. Unterwegs ſpielen aber 3 Knaben Gerichtsverhandlung, einer ſpielt den Hohenprieſter und erklärt die beiden Zeugen für falſch, da ſie ſich widerſprechen. Der Hohenprieſter bemerkt dieß, befragt die Zeugen, welche ſich wirklich widerſprechen, worauf ſie geſteinigt werden. Es iſt außer Zweifel, daß dieß eine Umarbeitung der Geſchichte der Suſanna iſt, und ein neues Indicium dafür, daß dieſe Geſchichte ein hebräiſches oder aramäiſches Original haben muß; nebenbei bemerkt wird Suſanna auch vom h. Ephräm (Opp. syr. III, 47) erwähnt, und muß er ſie alſo in ſeiner ſyriſchen Bibel vorgefunden haben. (Auch den Baruch citirt er opp. syr. III, 212. 213, und das zweite Maccabäerbuch

in ſeinem Teſtament und den Niſibisliedern). Zur Zeit des Hadrian war Aqbun Hoherprieſter. Wie Hadrian mit Hilfe zweier Samaritaner, Ephraim und Manaſſe, Jeruſalem erobert und zerſtört, wird ganz wie im Buch Joſua erzählt. Dann erbaut Hadrian auf dem Garizim eine große Kirche (!), an welcher er die prachtvollen Thürflügel des jeruſ. Tempels anbringt, und verbietet allen Juden den Aufenthalt in Nablus und Umgegend, ja unterwirft ſogar die Juden der Herrſchaft der Samaritaner. Als er nach Rom zurückgekehrt war, zerſtören die Samariter die Kirche, entrüſtet über die Entweihung des heil. Berges durch Gräber, tödten die Prieſter und Mönche und vergraben die ehernen Thore. Hadrian, durch die Juden hiervon benachrichtigt, richtet ein großes Blutbad unter den Samaritern an, bis einer derſelben durch die lügenhafte Behauptung, die Juden hätten ſelbſt zur Nachtzeit dieſe Frevelthat begangen, ſeinen Zorn auf dieſe ableitet. Auf ihn folgte Antoninus, welcher den Samaritern wohlwollte. Aus einer anderen Quelle wird dann nachgetragen, daß Hadrian zur Zeit des Hohenprieſters Levi gelebt und eine Samaritanerin geheirathet habe. Auf Aqbun folgte im Pontificat Pinhas, dann Levi, Eleazar, Tobia, Eleazar, zu deſſen Zeit der berühmte Geograph Ptolemäus lebte, dann Aqbun. Zu ſeiner Zeit verbot Commodus die Ausübung der ſamar. Religion und verfolgte beſonders die Gelehrten, weil der Samariter Levi in einer Disputation mit Alexander Aphrodiſienſis die Ewigkeit der Welt ſiegreich widerlegt hatte. Beſonders ſuchte er die Bücher der Samariter zu vernichten und bemühte ſich, den Hohenprieſter Aqbun zur Apoſtaſie zu bewegen, hoffend, daß ſein Beiſpiel die anderen nach ſich ziehen würde. Daher flieht Aqbun, ſein Haus wird verbrannt, ſein Vermögen

eingezogen, seine 2 Söhne werden gefangen und sterben als Märtyrer. Zur Zeit des Commodus beginnt mit Ardeschir die Sassanidenherrschaft, zwei Samariter reisen zu ihm und erhalten einen Aman (Schutzbrief) für ihr Volk ausgestellt. Aqbun erhält später wieder einen Sohn, Nathanael, und lehnt große Versprechungen ab, die ihm Kaiser Septimius Severus für den Abfall zum Heidenthum machte. Severus läßt sich durch seine Rathgeber verleiten, die Samariter durch Wachen von ihrem Cultus abzuhalten und überall Götzenaltäre zu errichten, auch legt er ihnen einen Tribut auf. Nathanael folgt seinem Vater Aqbun im Pontificat, die Verfolgung wird immer heftiger. Alexander Severus setzt Prämien auf die Köpfe der Samariter, läßt die Gelehrten ermorden, die Synagogen zerstören und Wächter aufstellen, um die Ausübung der Beschneidung zu hindern. Von Nathanaels 3 Söhnen, Baba Rabba, Aqbun und Pinhas, stellt sich der älteste an die Spitze des Widerstandes gegen diese Religionsbedrückung. Er und seine Mitstreiter eröffnen überall wieder die Synagogen; er versammelt die übriggebliebenen Priester und Schriftgelehrten und schickt sie an ihre Heimatsorte, um dem Volk das Gesetz zu lehren. Er setzt ein Collegium von 7 Oberrichtern ein, von denen 3 Priester und 4 Laien waren. Ueberhaupt wurde der priesterliche Einfluß durch ihn sehr beschränkt, wofür als Grund angegeben wird, daß ihn die Priester erst bei seiner siegreichen Rückkehr feierlich empfangen, aber bei seinem Auszug unbeachtet gelassen hätten. Daher gestattete Baba den Laien das Beschneiden, Lehren, Predigen und alle gottesdienstlichen Verrichtungen, außer dem Tragen der Thora, und verlieh den Titel Hakim auch gelehrten Laien, aber nicht ungelehrten Priestern. Die Genealogien der Priester

geriethen sogar allmählich in Vergessenheit. Die Chronik bemerkt indessen hierbei, daß zur Zeit des Ridhwan eine andere Verfassung bestanden habe; damals gab es 70 Aelteste, unter denen die 12 angesehensten Raïs (Volkshäupter) hießen, und unter diesen wieder hatte der vornehmste den Titel „Hakim beim Hohenpriester", welcher das ganze Volk beherrschte, nur über die Priester und Leviten stand nicht ihm, sondern bloß dem Hohenpriester oder dessen Stellvertreter die Jurisdiction zu, die dieser in Gegenwart der Aeltesten ausübte, ebenso richteten umgekehrt die Aeltesten in Gegenwart der Priester. Das Aeltestencolleg war nicht erblich, sondern ergänzte sich durch Cooptation. Baba untersagte den Priestern alles Gerichthalten und beschränkte sie auf das Gesetzlehren. Aber die Sebuäer (سبوعاي) verwarfen die Neuerungen Babas und ließen sich nicht von den 7 Oberhakims, sondern von ihren Priestern richten. Hier haben wir also die Secte der Sebuäer, welche der heil. Epiphanius als eine samaritanische aufführt, und welche noch Petermann für eine jüdische Secte halten wollte. Wenn in diesem Punkt der Kirchenvater durch Abulfatch gerechtfertigt wird, so findet sich dagegen keine Uebereinstimmung in Bezug auf ihre Abweichungen von der samaritischen Orthodoxie. Denn Epiphan berichtet, die Sebuäer hätten ihr Jahr im Herbst angefangen, Ostern bald darauf und Laubhüttenfest im Frühjahr gefeiert. Sollte dieß vielleicht mit den Festveränderern zu Saul's Zeit zusammenhängen? In den verschiedenen Distrikten des Landes setzte Baba je einen Raïs nebst einem ihm beigegebenen Priester als Behörde ein; die Namen dieser Beamten werden aus dem Buch Es-silsilet mitgetheilt. Unter ihnen wird auch der Vater des Schriftstellers Marqa angeführt (130, 15; 133, 12),

deſſen „Litanei“ Heidenheim ſo eben im 8ten Heft ſeiner Zeitſchrift herausgegeben hat. Baba Rabba erbaute am Garizim einen Waſſerbehälter für die religiöſen Waſchungen und ein Bethaus, was bis zur Zeit der Kreuzfahrer „die Gott verfluchen möge“ ſtehen blieb. Er und die 7 Oberrichter ſaßen daſelbſt auf Steinen vom zerſtörten Tempel. Außerdem ließ er noch 8 andere Synagogen im Land erbauen. Unter ſeiner Anführung beſiegen die Samariter die Truppen, welche ſie an der Ausübung ihres Gottesdienſtes verhindern ſollten (zur Feier dieſes Ereigniſſes brennen ihre jungen Leute jährlich in der Neumondsnacht des 7. Monats Freudenfeuer ab), und ſpäter noch 2 größere Heere des Alexander Severus, welcher auch vom König von Moſſul bekämpft wird. Ueberhaupt wird Baba wegen ſeines Siegs über die räuberiſchen Ismaeliten von den Königen des Landes hochgeehrt. Nach glücklicher Beendigung ſeiner Kriege entläßt er das Heer bis auf 3000 Mann, welche in der Nähe ſeiner Reſidenz bleiben ſollen. Endlich ſtirbt Alexander Severus, ohne Steuern von den Samaritern eintreiben zu können, was dieſen einen ſolchen Neid Seitens der Heiden zuzieht, daß ſie die Juden durch das Verſprechen des Wiederaufbaus ihres Tempels zur Ermordung Baba's anreizen. Die Juden in Nemaret übernehmen es auch, ihn in der Nacht des Sabbaths in der Synagoge zu tödten, aber eine Samariterin erfährt das Complott durch eine jüdiſche Freundin, wodurch der Mord vereitelt und Rache an den Juden genommen wird. Die von Gordianus (!) den Juden ertheilte Erlaubniß, den Tempel wieder aufzubauen, kann wegen heftiger Stürme nicht benutzt werden. Hierauf theilt Ab. noch einiges aus einer anderen Quelle mit, die er ſelbſt als weniger glaubwürdig bezeichnet.

Baba ſchickt ſeinen Neffen Levi nach Conſtantinopel, wo er chriſtliche Theologie ſtudirt, ſich einen ungeheuren Einfluß erwirbt und Erzbiſchof wird. Nach 13 Jahren beſucht er Nablus mit dem König und einem großen Heer, wodurch die Samariter anfangs, da ſie ihn nicht wiedererkennen, in große Beſtürzung gerathen. Als er mit dem König den Garizim beſucht, ſchreit der eherne Vogel, welcher durch ſein Schreien jeden ankommenden Samariter den römiſchen Wächtern ſignaliſirte, unaufhörlich. Levi beantragt daher, den läſtigen Vogel zu zerſtören, was auch geſchieht. Als nun die Römer eingeſchlafen ſind, geht er zu Baba Rabba und gibt ſich zu erkennen. Nachdem die nöthigen Verabredungen getroffen ſind, zieht Baba in der folgenden Nacht mit dem Heer auf den Garizim, tödtet die ſchlafenden Römer, und gibt allen ſamar. Ortſchaften durch Anzündung eines Feuers auf dem Berggipfel das verabredete Zeichen zur Ermordung der Römer. Hierauf bezieht dieſe Quelle die ſchon erwähnte Sitte der Freudenfeuer. Auch ſie berichtet nun von 3 Siegen Baba's über die Truppen des Alexander; den letzten erlangt er dadurch, daß er Soldaten in die Gräber verſteckt und dieſe in der Schlacht zu Hilfe ruft, was die Feinde mit Entſetzen erfüllt. So weit erſtreckt ſich dieſe unglaubwürdige Quelle. Zuletzt geht Baba Rabba auf die dringenden Bitten des Kaiſers Philippus nach Conſtantinopel, wo er in ehrenvoller Gefangenſchaft feſtgehalten wird. Seinen Sohn Levi hatte er ſeinem Vater Nathanael zur Erziehung übergeben, aber nach deſſen Tod folgt er ihm nach Conſtantinopel, von wo er nach Baba's Tod (über deſſen Grab eine chriſtliche Kirche gebaut ward) nach Samarien zurückkehrt, aber plötzlich ſtirbt. Aqbun, Baba's Bruder, wird Hoherprieſter; da er ſehr ſtreng iſt, wollen

Einige ſeine Unpartheilichkeit auf die Probe ſtellen und klagen ſeine Tochter Mirjam der Unkeuſchheit an; er verbrennt ſie augenblicklich, aber die Tochter betheuert ihm im Traum wiederholt ihre Unſchuld, worauf die falſchen Zeugen hingerichtet werden. König Philippus nimmt dem Aqbun das nachgelaſſene Vermögen des Baba Rabba wieder ab, Decius aber beginnt wieder eine Verfolgung, die jedoch durch ſeinen ſchnellen Tod abgekürzt wird. Einer ſeiner Beamten, Rakus, martert eine Samariterin und wirft ihr Kind ins Feuer, weil ſie den Götzen nicht dienen will, worauf ſie ſich ſelbſt ins Feuer ſtürzt. Tahus, der Nachfolger des Decius, unterſagt wieder Gebet, Thoraleſen und Beſchneidung, und läßt dieß Verbot durch Wächter aufrecht erhalten. Aber Germun, der das Haus des Hohenprieſters Aqbun zu beobachten hat, geſtattet dieſem, ſeinen Sohn in einer Höhle zu beſchneiden, wofür ſein Name von den Samaritern beim Gottesdienſt erwähnt wird. Was von S. 151—157 über Duſis und ſeine Anhänger berichtet wird, hat ſchon Petermann in Herzogs Encyclopädie mitgetheilt, und bemerke ich nur dazu, daß Duſis nicht von den „Arabern", ſondern von dem Miſchvolk (عربرب) abſtammte, das mit Israel aus Aegypten gezogen war, und daß die Verführten nicht ihren Glauben an die „Söhne und Töchter", ſondern an die „Prophezeiung" des Duſis bekennen. Uebrigens iſt Petermann hierin nur den unrichtigen Lesarten ſeiner Berliner Codices gefolgt. Ueberſehen hat er auch die Notiz 157, 1, daß die Duſisverehrer ihre Gebete im Waſſer ſtehend zu verrichten pflegten. Auf Aqbun folgt Nathanael als Hoherprieſter, deſſen Sohn von einem Mädchen geliebt wird; da er ſie entſchieden abweiſt, geht ſie aus

Rachſucht zum Magier Simon, und bittet ihn, angeblich im Auftrag ſeiner Eltern, dem jungen Mann durch Zauberei das Leben zu nehmen. Er macht ihn aber nur ſcheintodt und belebt ihn dann wieder, als er ſieht, daß die Eltern ſeinen Tod gar nicht gewünſcht hatten. Das Mädchen wird hingerichtet. Simon Magus begibt ſich ſpäter nach أرميبة (Rom?), wo er die Jünger Chriſti in der Zauberei überwindet. Er ſtirbt in بيت علبين Der alexandriniſche Jude Philo warnte ihn vor der Bekämpfung der Lehre Jeſu, da dieſe göttlichen Urſprungs ſei. In allem dieſem zeigt ſich noch ein Reſt des hohen Anſehens, in dem nach dem Zeugniß der Apoſtelgeſchichte und des h. Juſtin der Magier bei den Samaritern ſtand. Noch wird bemerkt, Chriſtus habe 15 beſchnittene Jünger gehabt, deren letzter Juda war, die folgenden ſeien unbeſchnitten geweſen. Ich glaube, dieß bezieht ſich nicht auf die Apoſtel, ſondern auf die 15 judenchriſtlichen Biſchöfe, welche bis auf Hadrian die Kirche von Jeruſalem leiteten. Nun folgen wieder Notizen über die verſchiedenen Secten der Duſisverehrer. Eine derſelben heißt Bahunai, welche nach 160, 10; 161, 10 der eigentliche Hauptſtamm der Duſisreligion geweſen zu ſein ſcheinen. Ein gewiſſer انسبي ſucht die Feſte abzuſchaffen; vergeblich warnt ihn ein Samariter, dem die Patriarchen im Traum erſchienen waren und dem Volksverführer mit dem Tod gedroht hatten; da ſtürzt das Haus über ihm und den 7 erſten Anhängern des Duſis zuſammen. Eine andere Secte, die Qatitai oder Qiltai, erklärten alle Gebote für aufgehoben und erwarteten ein wunderbares Wiedererſcheinen der Stiftshütte; ſie bellten wie Hunde. Die Sſaduqai glaubten, daß wegen des Sühntodes des

Dusis und Levi die Auferstehung bald erfolgen werde; auch hatten sie eine esoterische Lehre. Auch über ihnen stürzte ihr Versammlungshaus zu Maluf ein. Andre erklärten sich gegen die Aufhebung aller Gebote und zogen in die Wüste jenseits des Jordan, wo sie bis auf 2 durch Schlangen getödtet wurden. Ein gewisser Schelaja verhieß seinen Jüngern das Wiedererscheinen der Stiftshütte und schrieb ihnen anfangs ascetische Lebensweise und Trennung von Frauen und Kindern vor. Später stellte er viele neue Lehren auf, welche von denen der übrigen Dusisverehrer (Baunai) abwichen; so verwarf er die Erwartung einer nahe bevorstehenden Auferstehung, das Beten im Wasser, das Fasten vor dem Anblick des Palmblatts Levi's und der Handschrift Dusis; er veränderte die Feste und verwarf die specifische Heiligkeit des Garizim. Die Verunreinigungen theilte er in erlaubte und verbotene (161, 14 ist zu lesen صبئ) und gestattete daher den Umgang mit heidnischen und menstruirenden Frauen, Gebrauch der von Heiden gemachten oder gebrauchten Kleider und Geräthe, Berührung der Todten, und beschränkte überhaupt jede Verunreinigung auf den ersten Tag. Er ließ seine Anhänger beim Gebet sitzen und das Haupt verhüllen. Diese verehrten ihn sehr hoch und nannten ihn Vater. Nach seinem Tod veränderten ein gewisser Sfaduq und die 5 Söhne Jußadaqs seine Lehre. Sie gaben zu, daß Garizim, so lange der Tempel bestand, die Qibla gewesen sei, daß die vorgeschriebenen und möglichen Gebote erfüllt werden müßten, und daß Berührung eines Todten Reinigung durch Baden erfordere. Ein gewisser Uljana in Alexandrien verhieß die Rückkehr des Ridhwan und befahl seinen Anhängern, ihr

Vermögen und ihre Familien zu verlaſſen. Viele von dieſen wurden von Buſtunus umgebracht, nach dem Tod ihres Lehrers glaubten ſie, ſie befänden ſich ſchon im Ridhwan. Die Fasqutai endlich leugneten Paradies und Hölle, und geſtatteten 6 Tage lang mit einem beliebigen Weib zuſammen zu leben. Andere dagegen verſchnitten ſich ſelbſt. — Man ſieht, alle dieſe Secten drehen ſich um die ſamar. Theorie von Ridhwan und Panutha. Einige ſuchen durch Asceſe, ſtrenge Geſetz- und Sabbathsbeobachtung, die Wiederkehr des Ridhwan zu beſchleunigen oder erklären ihn gar ſchon für wiedergekehrt; andere, wie Schelaja (162, 6), gehen von dem Grundſatz aus, in der Panutha ſei doch keine wahre Heiligkeit möglich, und verfallen daher mehr oder weniger in Antinomismus, theils nur gegen das poſitive, theils auch gegen das Sittengeſetz. — Die Anſicht Petermanns, daß die Doſtan und die Duſisverehrer von einander verſchieden ſeien, iſt gewiß zu verwerfen. Denn 162, 14 werden auch die letzteren Doſtan genannt und in den beiderſeitigen Lehren ſtimmt vieles überein (z. B. die ſtrenge Sabbathsfeier, welche die Kirchenväter auch von den Doſitheern berichten, die Aenderung der Feſte, die eigenthümlichen Anſichten über Verunreinigung, über die Ausſprache von Jehovah u. ſ. w.). Ab. hat eben, wie ſo oft, denſelben Gegenſtand nach 2 verſchiedenen Quellen doppelt behandelt. Die ſchon ſo ſchwierige Frage nach der Zeit des Doſitheus iſt aber durch Ab. noch dunkler geworden. Als Stifter der Doſtan ſetzt er ihn viel zu früh, als Duſis zu ſpät an. Denn Duſis ſoll zur Zeit Aqbuns, des Bruders von Baba Rabba, alſo unter Philippus Arabs, Decius und Tacitus (?) gelebt haben, und zwar unmittelbar nach Germun, dem Beamten des Tahus (Tacitus). Dieß würde uns in die zweite Hälfte

des 3. Jahrhunderts führen, während doch Dositheus schon von Origenes, Pseudotertullian (Anhang der Präscriptionen) und den Clementinen erwähnt wird. Eine etwas frühere Zeit würden wir gewinnen, wenn wir dem Bericht des Buchs Josua folgten, wonach Germun seinen Edelmuth bei der Geburt des Baba Rabba, also gegen Ende des 2. Jahrhunderts, zeigte. Dann wären die Hohenpriester Aqbun und Nathanael, unter denen sich die dositheische Secte entwickelte, nicht die Nachfolger, sondern die gleichnamigen Vorfahren des Baba Rabba, welche von Commodus Zeiten an das Volk leiteten. Doch wollen wir auf diese Conjektur kein großes Gewicht legen, da auch uns wahrscheinlich ist, daß Dositheus noch vor Ende des 2ten Jahrhunderts gelebt haben muß, und stimmen lieber der Ansicht des Herrn Vilmar bei, daß Ab. das Richtige trifft, wenn er Simon Magus und Philo als Zeitgenossen des Dositheus bezeichnet. Die Secte muß sich lange erhalten haben, denn ein von V. nicht abgedruckter Anhang zum Ab. erwähnt sie noch im 9. Jahrhundert.

Auf Nathanael folgen Aqbun und Eleazar, welcher seine Kinder Aqbun, Nathanael und Mirjam sterbend einem Verwandten anvertraut, der Mirjam zur Heirath mit seinem Sohne zwingen will, und als diese entflieht, aus Rache den Kindern ihr väterliches Vermögen vorenthält, aber von König Balsamis zur Herausgabe gezwungen wird, worauf Mirjam eine ihr zusagende Ehe schließt. Als ihr Bruder Aqbun Hoherpriester wird, baut er in Nablus eine große Synagoge und benutzt dazu die ehernen Thore des jerus. Tempels, welche bei der Zerstörung der Kirche Hadrians von den Samaritern vergraben worden waren. Der Statthalter zieht ihn zwar dafür zur Rechenschaft, tritt ihm

aber schließlich gegen Zahlung von 700 Retl Gold die Thore ab. Auf ihn folgen Eleazar, Aqbun, Eleazar, zu dessen Zeit die Christen Josephs Gebeine ausgraben wollten. Aber was sie bei Tag gruben, wurde Nachts wieder ausgefüllt. Darauf zwangen sie die Samariter, daran zu arbeiten; als aber diese am Freitag Abend bis an das Thor der Grabhöhle gekommen waren, erklärten sie, zur weiteren Arbeit zu ermüdet zu sein. Am Sabbath entstand dann ein Gewitter mit Sturm und Feuer, wodurch die ausgegrabene Erde wieder an ihre Stelle zurückgeschleudert wurde. Als die Christen eine Kirche über Josephs Gebeinen erbauten, wurde sie von den Samaritern zerstört; zur Strafe wurde Eleazar nebst den andren Volksvorstehern gefangen gesetzt und den Samaritern der Zutritt zum Garizim, von Theodosius sogar der Aufenthalt in Nablus verboten. Zur Zeit des Kaisers Marcian stritten die Christen mit den Samaritern über den Besitz der Gräber von Eleazar, Ittamar und Pinhas; der Statthalter von Cäsarea schlug einen Einzelkampf zur Entscheidung der Sache vor, um Blutvergießen zu vermeiden. Der Erfolg war den Samaritern günstig, welche darauf ungestört im Besitz der Gräber blieben. Kaiser Zeno suchte die Samariter mit Gewalt zur Annahme des Christenthums zu bewegen. Viele, die nicht Bilder und Kreuze anbeten wollten, wurden getödtet, ganze Ortschaften zerstört. Vor Aqbuns großer Synagoge in Nablus errichtete er ein unsittliches Haus; sogar den heil. Berg nahm er in Besitz, erbaute darauf eine Kirche und ein Grab für seinen verstorbenen Sohn, sowie für sich selbst, damit ihn die Samariter nach seinem Tod anbeten sollten. Auch die späteren byzantinischen Statthalter zeichneten sich durch Habsucht und Sinnlichkeit aus. Zur Zeit des Hohenpriesters

Eleazar trat Muhammed auf. Drei Astrologen, der Samariter Sfermaße, der Jude Kaab und der Mönch Abdesselam erkennen, daß die Weltherrschaft auf einen Ismaeliten aus dem Stamm Haschem übergehen werde, der ein handbreites weißes Mal zwischen den Schultern habe. Sie reisen zu Muhammed, der Jude beruft sich auf Weissagungen der Thora über ihn, der Christ auf das Evangelium, der Samariter auf das erwähnte Kennzeichen, das sich wirklich bei Muhammed vorfindet. Der Christ und der Jude nehmen den Islam an, während der Samariter bei seinem Glauben bleibt und von Muhammed einen Schutzbrief für sein Volk erhält. Hierbei unterläßt Abulfatch auch nicht, dem Muhammed Worte in den Mund zu legen, wodurch die bekannte Koranstelle (Sure 20, 95—97) über den Sameri (Aaron) und seine Strafe in einem den Samaritern günstigen Sinn interpretirt wird. Mit einem chronologischen Verzeichniß aller Patriarchen und Hohenpriester schließt dann das Werk des Abulfatch, an welches in einigen Handschriften von den Abschreibern noch verschiedene Nachträge angehängt sind, deren einer auch bei H. Vilmar abgedruckt ist.

Es ist klar, daß der historische Gewinn aus dieser Chronik nur gering sein kann. Bis zu Ende des zweiten Jahrhunderts ist von einer historischen oder auch nur sagenhaften Tradition keine Spur zu finden, alles macht den Eindruck einer Mischung aus Hallucination und bewußter Lüge. Etwa von der Zeit des Commodus an scheinen wirkliche geschichtliche Erinnerungen zu Grund zu liegen (vgl. S. LXXXV—LXXXVIII). Auch durch die mosaikartige Zusammensetzung aus wörtlich abgeschriebenen Quellen leidet die Deutlichkeit des chronol. Zusammenhangs sehr.

Deſto wichtiger iſt dieſe Chronik für das Verſtändniß des ſamaritiſchen Religionsſyſtems.

In den Prolegomenen handelt der Verfaſſer mit Gelehrſamkeit und Scharfſinn über die Handſchriften, den Plan des Chroniſten, das Religionsſyſtem und die Chronologie der Samariter, die ſpäteren Zuſätze zu der Chronik, die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit des Abulfath und ſeine Art der Quellenbenutzung, endlich über den ſamaritaniſch-arabiſchen Dialekt. Auf Einzelnes einzugehen verbietet theils der Raum, theils iſt es ſchon oben gelegentlich beſprochen, und bemerke ich nur noch, daß es mir ganz undenkbar iſt, wie Taheb zu gleicher Zeit „Büßer" und „Zurückbringer" bedeuten könnte (S. XLII).

Noch bemerke ich folgende nicht aufgeführte Druckfehler nebſt einigen Textberichtigungen. XXXIII, 4 muß es heißen 27, 4. — XXXIV, 16 يكيف. — XCV, 16 lies 117 ſtatt 118. — 10, 1 lies عليهم. — 4, 3 سبّي. — 18, 15 روسهم. — 22, 14 فهلكوا. — 47, 16 فخرجت. — 124, 1 fehlt ein Wort hinter ومن. — 129, 6 iſt die beabſichtigte Emendation (vgl. die kritiſche Note) vergeſſen. — 118, 14—15 muß das erſte ثلاثة وعشرين سنة geſtrichen und die Worte وكانت مدة مملكته hinter عشرون verſetzt werden. — 161, 11 lies يحتاج. — 177, 7 حزقيه. — 60, 4 iſt wohl برج aus مرج zu emendieren, vgl. 65, 2. Abgeſprungene arabiſche Buchſtaben kommen 40, 16 und 147, 7 vor.

Dr. Bickell.

2.

Das Spott-Crucifix der römiſchen Kaiſerpaläſte aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts erläutert von **Ferdinand Becker.** Breslau, Verlag von Max Mälzer 1866.

Von Auguſtus an ſchmückten die römiſchen Kaiſer in einer Art von leidenſchaftlichem Wetteifer den palatiniſchen Hügel, der bisher von Privathäuſern beſetzt war, mit den großartigſten Prachtbauten an Tempeln und Paläſten. Hier erhob ſich z. B. das goldene Haus Nero's mit ſeinen 3000 Säulen, und dehnte ſich von da in ſeiner ungeheuren Größe bis zum Esquilin aus. Aber dieſer ehmals prachtvollſte Theil Rom's iſt jetzt ſammt der benachbarten Via sacra und dem forum romanum, vom Colosseum bis zum Capitol hin eine Trümmerwüſte, und nur einzelne wenige Ueberreſte der ehmals zahlloſen Herrlichkeiten erinnern hier recht lebhaft an die Vergänglichkeit menſchlicher Größe. Schon unter Theodorich dem Oſtgothen ums Jahr 500 begann hier die Verwüſtung und ſetzte ſich noch geſteigert in den folgenden Jahrhunderten fort, bis mehr als tauſendjähriger Schutt die ganze Gegend bedeckte, mit einer wohl zwanzig Schuh hohen Kruſte. An die Stelle der goldenen Paläſte traten nun allmählig einzelne Vignen und Gärten, unter denen ſich die orti farnesini und die Vigna Ruſſiner (nach dem Beſitzer genannt) beſonders hervorthaten. Aber wie man das verſchüttete Pompeji wieder ans Licht zog (wenigſtens theilweiſe), ſo ſollte endlich das Gleiche auch den Kaiſerpaläſten geſchehen. Schon im Jahre 1846 begann man auf Befehl und Koſten des Kaiſers Nikolaus von Rußland die Ausgrabungen in die Vigna Ruſſiner, und zu dieſen ſogenannten „ruſſiſchen Ausgrabungen" geſellten ſich

seit ein paar Jahren auch die „französischen," seit Kaiser Napoleon III. die farnesischen Gärten zu diesem Zweck von König Franz II. von Neapel erkaufte. — In dem Bezirk der ehemaligen Vigna Nussiner nun, am westlichen Abhang des Palatin, unmittelbar hinter St. Anastasia, wurde eine Reihe von Gemächern aufgedeckt, welche wohl das kaiserliche Pädagogium bildeten [1]) und wahrscheinlich unter Kaiser Hadrian erbaut worden waren (circa 130 n. Chr.). Wie es bei Schülern nicht selten ist, haben auch die Pagen des kaiserlichen Hofes zu Rom die Wände ihrer Schulzimmer und der anstoßenden Corridore mit verschiedenen Inschriften und Zeichnungen geschmückt, und ein solches Graffit, mit dem Griffel in die Wand gekratzt, ist eben der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Dieß Bild, von einem heidnischen Pagen zur Verspottung seines christlichen Collegen Alexamenos gefertigt, stellt Christum am Kreuze dar, aber mit einem Eselskopfe statt eines menschlichen Hauptes, und vor diesem Crucifixus steht Alexamenos selbst in anbetender Stellung [2]). Zur Erklärung seines Kunstwerkes schrieb der frevle Knabe in sehr flüchtigen griechischen Unzialbuchstaben die Worte bei: *Αλεξαμενος σεβετε* (statt *σεβεται*) *θεον*, d. h. Alexamenos verehrt seinen Gott.

Dieses Spottbild wurde im Jahr 1857 in einem der genannten Gemächer des kaiserlichen Pädagogiums aufgedeckt, behufs besserer Conservirung aber von der Wand ab-

1) Dieß geht aus mehreren hier befindlichen Inschriften (Wandkritzeleien) von Schülern (Pagen) hervor, z. B. Corinthus exit de Paedagogio, vgl. S. 12—16 der vorliegenden Schrift.

2) Uebrigens nicht wie die Orantes mit Ausstreckung beider Arme; vielmehr ist der eine Arm gesenkt und nur der andere erhoben, gleichsam eine Kußhand dem Crucifixus zuwerfend (ad*orare*).

gesägt und nach dem Museo Kircheriano (im Collegium Romanum) gebracht, wo es sich annoch befindet.

Alsbald machte der gelehrte Jesuit P. Garucci in einer Abhandlung der Civiltà cattolica hievon Mittheilung, unter Beifügung einer etwas verkleinerten Copie (mit einer zweiten Abhandlung Garucci's über ein zweites altes Monument auch ins Französische übersetzt 1862); eine zweite Copie nahm Mozzoni in Venedig in seine Tavole cronologiche etc. auf, eine dritte aber, sehr verkleinert, findet sich in dem sehr reichhaltigen Dictionnaire des antiquités chrétiennes von Abbé Martigny, Paris 1865. S. 95. Wenn nun auch Herr Becker aus Berlin, ein sehr eifriger junger protestantischer Theologe, der längere Zeit in Rom und früher mein Zuhörer in der christlichen Archäologie war, denselben Gegenstand nochmals erörterte, so kann natürlich nicht erwartet werden, daß er lauter Neues beibrachte, aber ich glaube doch versichern zu können, daß er die Sache erschöpfender und in manchen Punkten richtiger als seine Vorgänger erörtert hat. Auch die beigegebene Copie des Spottcrucifixes, auf ein Drittheil der Größe des Originals reducirt, ist, soweit wir beurtheilen können, ganz accurat gearbeitet, und dem Exemplar in der Civiltà cattolica ganz entsprechend; auch von gleicher Größe.

Außer dem schon bisher Mitgetheilten möchte aus der vorliegenden Schrift noch Folgendes besonders hervorzuheben sein: a) die Sage, daß die Christen einen Esel oder Eselskopf anbeten, entstand wohl durch Identificirung derselben mit den Juden, denen schon Tacitus im fünften Buch seiner Historien (c. 3 u. 4) nachsagte, sie hätten das Bild eines Esels verehrt, weil ihnen während ihrer Wanderung durch die Wüste durch Esel Wasserquellen gezeigt worden seien. —

Ja schon vor Tacitus hat Apion von Alexandrien zur Zeit Caligulas den Juden solchen Vorwurf gemacht, ist aber bereits von Josephus Flavius zurückgewiesen worden (contra Apionem lib. II. c. 7). Was man nun früher den Juden in dieser Beziehung nachsagte, wurde ums Jahr 200 auch auf die Christen übertragen, wie wir aus den heftigen Gegenäußerungen von Tertullian (apologet. c. 16. ad nationes, lib. I. c. 14) und Minucius Felix (c. 9) ersehen. b) Gerade nun in diese Zeit, wo derartige Beschimpfung der Christen Mode geworden, also in den Anfang des dritten Jahrhunderts, glaubt Herr Becker auch die Entstehung des fraglichen Graffits verlegen zu sollen. c) Auf diesem Bilde ist der Christ Alexamenos mit der tunica interula, dem gewöhnlichen ärmellosen Hauskleid der Römer jener Zeit bekleidet; auch sind seine Füße mit den fasciae, Binden, umwunden. d) Gleiche Tunika ist auch dem Crucifixus gegeben, und es ist kein Zweifel, daß die Einen in ihren Kleidern, Andere dagegen nackt gekreuzigt wurden. Dem Verfertiger des Graffits scheint die Kreuzigung mit Beibehaltung der Kleider die bekanntere gewesen zu sein. e) Der Crucifixus steht auf einem suppedaneum, dem Fußbrett oder Fußbalken des Kreuzes, das die Gestalt eines T hat (crux commissa, im Gegensatz von Crux immissa = +). f) Ob die Hände angenagelt oder ans Kreuz gebunden dargestellt seien, ist bei der Ungenauigkeit der Zeichnung nicht erkennbar. g) Die Dornenkrone fehlt, wohl aber erhebt sich vom Kreuz aus ein Stab, wahrscheinlich um den titulus, die Inschrift, zu tragen. h) Rechts oberhalb des Crucifixes ist der griechische Buchstabe Y eingekritzt, wahrscheinlich der Anfangsbuchstabe vom Namen des muthwilligen Pagen, der entweder in seiner Arbeit unter-

brochen wurde oder die intendirte Beifügung seines Namens freiwillig wieder aufgab. Da in demselben Gemach an anderer Stelle jetzt noch der Name *YAKINΘOC* zu lesen ist, so dürfen wir wohl bei Y an denselben Hyacinth denken. i) Den Schluß der Untersuchung Beckers bildet die Erörterung der Frage, ob es damals überhaupt schon Crucifixe im Gebrauch der Christen gegeben habe. P. Garucci bejaht sie und meinte, auch Alexamenos habe für seinen Privatgebrauch ein solches Crucifix besessen, das sein heidnischer College einmal oder öfter sah und nun zum Spott copirte, mit Anfügung des Eselskopfes. Dieser Annahme glaubt jedoch Becker widersprechen zu sollen, und es ist in der That kaum glaublich, daß die Christen schon damals, wo sie für ihre Geheimnisse noch die disciplina arcani anwenden mußten und Christum gewöhnlich nur in den symbolischen Gestalten eines Fisches oder des Orpheus darstellten, schon förmliche Crucifixe gehabt haben sollen. Solche passen gar nicht in die Praxis jener Zeit und ebensowenig zu der Polemik Tertullians gegen die Bilder.

Hefele.

3.

1. **Saint Cyprien et l'eglise d'Afrique au IIIe siècle.** Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1863—1864, par M. l'abbé **Freppel**, professeur à la faculté de théologie de Paris. Paris bei Ambroise Bray, 1865. Preis Fr. 6.

2. **De sancto Cypriano** et de primaeva carthaginensi Ecclesia disquisitionem historicam atque philosophicam Facultati litterarum Parisiensi proponebat licentiatus **Aemilius Blampignon,** cui subest Simeonis Metaphrastae Hagio-

graphia hactenus inedita. Paris bei Firmin Didot, 1862. Preis Fr. 3.

1. Wie anderwärts, ſo erwacht auch in Frankreich eine größere Liebe und Ehrfurcht gegen die chriſtliche Vorzeit. Unter denjenigen Männern, welche dort die patriſtiſchen Studien befördern, nimmt ohne Zweifel Herr Freppel eine hervorragende Stelle ein. Er hat ſich bereits durch eine Reihe wiſſenſchaftlicher Werke (les pères apostoliques et leur époque; les apologistes chrétiens au II. siècle, 2 Bde.; saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendans les deux premiers siècles; Tertullien, 2 Bände; Clément d'Alexandrie), ſowie durch kleinere Gelegenheitsſchriften einen verdienten Ruf erworben und entwirft im vorliegenden Buch vom h. Cyprian ein lebensfriſches Bild. Es enthält 20 Vorträge, wovon die 3 erſten dem Octavius des Minucius Felix und die 17 folgenden der Biographie und den Schriften des h. Cyprian gewidmet ſind. Da die Lebensumſtände des großen Afrikaniſchen Biſchofs hinlänglich bekannt ſind und darüber beim Verfaſſer auch nichts Neues vorkommt, ſo dürfte hier blos über die Art und Weiſe der Darſtellung eine kurze Berichterſtattung erlaubt ſein.

Als gründlicher Kenner der patriſtiſchen und modernen Litteratur gebraucht der Verfaſſer die Argumente, welche die Kirchenväter gegen die Heiden anwandten, vielfach zur Widerlegung der Irrthümer der Gegenwart. Bei der Analyſe des Octavius weist er durch Beiſpiele nach, daß die Atheiſten und Materialiſten unſerer Tage noch nicht über die Skeptiker und Epikuräer der alten Zeit hinausgekommen ſind. Indem er gelegenheitlich der Schrift de vanitate idolorum die Mythologie als unvernünftig kennzeichnet, ent-

gegnet er dem Einwurf, als habe sich dieselbe, nur in etwas anderer Gestalt, in die katholische Kirche geflüchtet, und vertheidigt kurz und bündig die Heiligen- und Reliquienverehrung. Daß durch diese Behandlung des Gegenstandes die Schrift an Actualität gewinnt, liegt am Tage; das alte Gold wird gewissermaaßen flüssig gemacht, um damit unsere Schuld gegen die Irr- und Ungläubigen abzutragen. Zudem ist die ganze Darstellung so würdevoll anziehend und leicht, daß auch ein Laie das Buch mit großem Nutzen lesen kann.

Der Verfasser weicht von der herkömmlichen Methode ab, wonach das Leben, die Schriften und die Lehre des h. Cyprian in besonderen Kapiteln dargestellt werden (Möhler, Ceillier); er sucht an die chronologische Reihenfolge seiner Briefe und Tractate auch ein möglichst vollständiges Bild seines Lebens und seiner Lehre anzuschließen. Letztere Methode hat den berühmten Tillemont zum Vorgänger und dürfte um so weniger beim h. Cyprian beanstandet werden, als ja ganz besonders bei ihm seine Schriften auch sein Leben sind. Indeß ist Tillemont durch seine am Ende jedes Buches angehängten Notes, in die er das trockene Material und namentlich die Kritik verwies, an einer Klippe vorbeigekommen, die nach unserer Ansicht Herr Freppel nicht gehörig gemieden hat. Indem seine Anmerkungen zu spärlich sind, hat er die Kritik größtentheils unberücksichtigt gelassen, hat manches Zweifelhafte für gewiß angenommen und anderes Wissenswerthe gänzlich übergangen. So ist nach S. 10 der Octavius des Minucius Felix unter dem duldsamen Alexander Severus (222—235) verfaßt worden, während ihn doch Hieronymus unmittelbar vor den römischen Presbyter Cajus setzt, mithin ungefähr unter das

Pontificat des Zephyrin und die Regierung des Septimius Severus oder Caracalla. Auf S. 76 ist die Or. 18 (bei Migne Or. 24) des h. Gregor v. Nazianz auch als Quelle für die Biographie des h. Cyprian angeführt, und so letzterer mit seinem Namensgenossen von Antiochien confundirt. Nach S. 79 veräußerte Cyprian seine Güter zum Besten der Armen und verpflichtete sich durch ein Gelübde zur beständigen Keuschheit, noch ehe er die Taufe empfangen hatte; dabei ist aber die Schwierigkeit nicht namhaft gemacht worden, welche in dieser Beziehung zwischen der Erzählung des Pontius und dem Brief Cyprians an Donat besteht. Andere Fragen, die eine Anmerkung erheischt hätten, müssen natürlich an diesem Orte übergangen werden. Man darf nicht glauben, daß hiemit blos müßigem Beiwerk das Wort geredet wird. Denn ein Hauptzweck ähnlicher Schriften ist doch wohl, die jüngern Theologen zur eifrigen Lektüre der Kirchenväter selbst einzuladen und anzuspornen. Aber wie lästig wird dieses Studium werden, wenn man weder auf die Schwierigkeiten, noch auf die Art und Weise, sie zu lösen, aufmerksam gemacht worden ist?

Der Verfasser kennt die deutsche Sprache und Litteratur und betheiligt sich auch an den Streitfragen der deutschen Wissenschaft. Wiederholt werden die Irrthümer und Widersprüche protestantischer Schriftsteller hervorgehoben und widerlegt. Jedoch dürften seine Zuhörer und Leser von dem Stande der katholischen Wissenschaft in Deutschland keinen hohen Begriff bekommen. Auf S. 9 wird Walter's Römische Rechtsgeschichte als Beleg citirt, daß nur die Frauen und infamirten Männer durch das Edict des Prätors vom Amte eines Advokaten ausgeschlossen waren. Sonst wird im ganzen Buche kein katholischer Gelehrter namhaft

gemacht. Nur Einmal werden Hefele und Döllinger angeführt, aber in einer Weiſe, die eine Berichtigung verdient. In einer Anmerkung auf S. 421 wird Hefele's Conciliengeſchichte I. 103 citirt und die Behauptung ausgeſprochen: Hefele verſtehe unter der von Stephan vorgeſchriebenen Händeauflegung ad poenitentiam das Sakrament der Firmung. Und dennoch interpretirt Hefele den Ausdruck ad poenitentiam wörtlich alſo: „es muß dem Convertirenden eine Buße auferlegt werden.“ Freilich wird dann ſowohl aus Ausſprüchen der Gegner Stephans, als auch aus einzelnen Abſtimmungen der auf dem 3. carthagiſchen Concil verſammelten Biſchöfe weiter nachgewieſen, daß der Papſt wirklich nicht nur die Buße, ſondern auch die Firmung den Convertirenden gegeben wiſſen wollte: aber wie konnte Herr Freppel daraus ſchließen, daß Hefele unter der Händeauflegung ad poenitentiam zunächſt und nur das Sakrament der Firmung verſtehe?

S. 417 wird Döllinger die Meinung unterſchoben, „der Papſt wolle (mit dem Ausdruck innovare) von der geiſtigen Erneuerung der Häretiker ſprechen, welche durch die Händeauflegung bewirkt werden ſoll“ (selon lui, le pape veut parler de la rénovation spirituelle des hérétiques, qui doit s'opérer par l'imposition des mains), wofür als Beleg „Döllinger, Handbuch der chriſtl. K. G. I, 303“ citirt wird. Dort heißt es aber in einer Note: „das nihil innovetur drückt den Gegenſatz aus gegen das Dekret der Afrikaniſchen Synode: „baptizandus est et *innovandus* qui ad ecclesiam rudis venit, ut intus per sanctos sanctificetur. Cyp. ep. 70.“ Schreibt hier Döllinger nicht das gerade Gegentheil von dem, was Herr Freppel ihm in die Feder legt? Die Afrikaner verſtanden unter innovare eine

geistige Erneuerung, nicht aber Döllinger. — Auf dem Gebiete der Wissenschaft ist selbst den Franzosen keine Willkür gestattet.

Die kritischen Bedenken, welche Krabinger gegen das „Primatus Petro datur" erhebt, genügen dem Verfasser nicht, dieses Argument für den Primat der Römischen Kirche fallen zu lassen. Wenn er dann S. 279 weiter bemerkt, daß dieser Satztheil auch nicht nothwendig sei, um die wahre Ansicht Cyprians über diesen Punkt klar zu stellen, so ist damit auch wohl Krabinger einverstanden. Immerhin bleibt Cyprian noch ein unerschütterlicher Zeuge für den Primat, sollte auch die angeführte Stelle den Regeln der Kritik zum Opfer gebracht werden müssen. „Cyprian, sagt der unvergeßliche Möhler, betrachtet den zeitlichen Bischof von Rom nie anders, als den Vicarius Petri, als den zeitlichen Inhaber von dessen Cathedra, an welche dessen Primat geknüpft, um die her die kirchliche Einheit ihren Kreis zusammenzuziehen von Christus angewiesen ist" (Patrol. S. 863).

Das Bestreben, womöglich jeden Schatten aus dem Leben des gefeierten Bischofs von Carthago verschwinden zu machen, hat nach dem Vorgange der Franziscaner Missori und Molkenbuhr auch neuestens Mgr. Tizzani, Erzbischof von Nisibis und Professor an der Sapienza veranlaßt, der Controverse zwischen Stephan und Cyprian jede historische Realität abzusprechen (La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cipriano, in-8°, Roma, Salviucci 1862). Herr Freppel weist die völlige Grundlosigkeit dieser Ansicht nach; nur hätten wir gewünscht, eingehender darüber belehrt zu werden, ob Stephan die Excommunication blos angedroht oder wirklich verhängt habe.

2. In einer allzu langen Vorrede (S. 1—23) der zweiten oben angeführten Schrift gießt der Verfaſſer ſeine überſchwängliche Freude aus, die er beim Studium der Lebensgeſchichte großer Männer verſpürt, und will nun ſelbſt ſeine Kraft an einer Biographie des h. Cyprian verſuchen. Im 1. Cap. (de Christianae Africae, in secundo tertioque saeculo, finibus, moribus atque institutis p. 23—85) ſagt der Verfaſſer kein Wort über die Einführung des Chriſtenthums in Afrika, räumt darum dem carthagiſchen Biſchofe auch nur loci causa einen Vorrang vor den übrigen afrikaniſchen Biſchöfen ein, ſpricht vielmehr von den Sitten der heidniſchen als der chriſtlichen Afrikaner und nennt die Verfolgung unter Septimius Severus die ſechſte (quae sexta dici solet, p. 33).

Der Diakon Pontius rühmt am h. Cyprian, daß man an ihm weder eine finſtere Würde, noch eine unangemeſſene Vertraulichkeit gewahrte; kein weltlicher Stolz machte ihn aufgeblaſen, dagegen wollte er auch durch Schmutz keine Armuth zur Schau tragen. Was nun Herr Blampignon unter den mores *medii* verſteht, die er im 2. Cap. (Cypriani Ecclesiaeque Carthaginiensis historia 85—131) dem h. Cyprian zuſchreibt, wiſſen wir nicht. Soll es vielleicht im Charakter etwas Aehnliches ſein, wie das juste milieu in der Politik? Ebenſowenig läßt ſich begreifen, warum Cyprian mehr mit Boſſuet als mit Fenelon verglichen werden könne (S. 87). Es ſcheint überhaupt gewagt zu ſein, die erhabenen Geſtalten, von welchen uns die chriſtliche Vorzeit berichtet, an modernen Größen meſſen zu wollen. Da Tertullian ſeinem ganzen Weſen nach originell in Geiſt und Sprache iſt, ſo dürfte man wohl nicht ſo apodiktiſch

behaupten können, daß er den Minucius Felix abgeschrieben habe, wie der Verfasser es S. 94 ausspricht.

Auf S. 121 verspricht der Verfasser, in der Folge weitläufig (diffuse) über den Ketzertaufstreit sprechen zu wollen; im 3. Cap. (Exponitur Cypriani et doctrina et scribendi ratio, 131—161) wird nun der ganzen Controverse kaum die Eine Seite 147 gewidmet. Die Verschiedenheit zwischen dem Style Tertullians und Cyprians wird mit dem Satze erledigt: curae plus in Tertulliano videtur fuisse, in hoc naturae (S. 153). Im 4. und letzten Capitel (de sancti Cypriani variis tum historiis tum legendis, 161—171) wird auf die Bedenken, welche Fell und Andere gegen die historische Persönlichkeit des h. Cyprian von Antiochien erheben, keine Rücksicht genommen; die Legende des Simeon Metaphrastes über das Leben und Martyrium der h. Cyprian und Justina, die der Verfasser im Urterte mittheilt, kann zur Klarstellung dieser Frage nicht viel beitragen.

Peters.

4.

Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel von **F. W. Schultz**, ord. Prof. der Theologie an der Universität Breslau. Gotha, Perthes 1865.

Die Behandlung der Schöpfungsgeschichte zieht in der Gegenwart die Aufmerksamkeit der Theologen in hohem Grad auf sich; Katholiken und Protestanten widmen der Lösung der Frage ihre Kräfte. Berücksichtigen wir nur die neuesten Erscheinungen, so sind auf katholischer Seite Reusch und Bosizio anzuführen, auf protestantischer Kurtz, Delitzsch

und der Verfaſſer des vorliegenden Werkes; hiezu kommen noch die verſchiedenen Abhandlungen in theologiſchen Zeitſchriften und die Erläuterungen in exegetiſchen Werken, woraus klar hervorgeht, daß der Gegenſtand eine hohe Bedeutung erlangt hat. Confeſſionelle Gegenſätze können ſich hier der Natur der Sache nach nicht oder nur indirect zeigen, und ſo kommt es, daß Katholiken und Proteſtanten ihren Gegenſtand in ganz ähnlicher Weiſe auffaſſen. Aber trotz der Abweſenheit des confeſſionellen Gegenſatzes herrſcht unter den Theologen keineswegs Einhelligkeit der Auffaſſung; es beſtehen vielmehr unter Katholiken ſowohl als Proteſtanten zwei einander ſcharf entgegengeſetzte Gruppen.

Während die eine Gruppe ſich mit einer gewiſſen Schärfe gegen die Naturwiſſenſchaft im vermeintlichen Intereſſe der Offenbarung glaubt kehren zu müſſen, findet die andere keinen Grund hiezu vor, iſt vielmehr bemüht, die Uebereinſtimmung von Naturwiſſenſchaft und Bibel zu conſtatiren und herzuſtellen.

Man könnte nun der Vermuthung ſich hingeben, daß, wenigſtens auf proteſtantiſcher Seite, der Grad der Orthodoxie eines Schriftſtellers ſeine Partheiſtellung zu der Behandlung der Schöpfungsgeſchichte bedinge, ſo daß ſtreng orthodoxe bibelgläubige Proteſtanten zu der einen, weniger ſtreng gläubige zu der andern Gruppe ſich ſchlagen werden. Eine ſolche Vorannahme läßt ſich aber nicht machen. Der Verfaſſer des vorliegenden Buchs gibt ſich nicht blos in der Vorrede (S. VI), ſondern ſozuſagen auf jedem Blatt ſeines Buchs als ſtrenggläubigen Proteſtanten zu erkennen; deß ungeachtet findet er keinen Grund, ſich der Naturforſchung und ihren Reſultaten entgegenzuſetzen. Darüber mag uns eine Ueberſicht des Inhalts des Buchs belehren.

Die ersten 8 Paragraphen geben eine Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Naturforschung in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte; die leitenden Fachmänner des Verfassers sind Pfaff und Burmeister. Die Unbefangenheit, mit welcher er die naturwissenschaftlichen Thatsachen vorführt, ist sehr wohlthuend. Es macht einen sehr peinlichen Eindruck, wenn einige sonst wohlmeinende Schriftsteller bald an dem Buchstaben der Genesis, bald an den geognostischen Thatsachen deuteln und künsteln und die Thatsachen der Geologie in das Procrustesbett der Genesis oder umgekehrt hineinzuzwängen suchen; (— auch der Verfasser hat Gelegenheit in seinen §§ 30 und 31 derartige Beispiele zusammenzustellen) — man fühlt, daß eine solche gezwungene Lösung der Schwierigkeiten kaum eine Lösung genannt zu werden verdient. Hingegen erweckt es ein wohl günstiges Vorurtheil für den gesunden Standpunkt des Verfassers, daß er zu solchen Proceduren sich nicht veranlaßt fühlt. Er läßt nicht blos die wirklichen Thatsachen der Naturforschung gelten, sondern hat sogar für Hypothesen, z. B. die Mädler'sche von der Centralsonne, die Laplace'sche Nebelhypothese ein freundliches Wort der Anerkennung, ohne deßhalb dieselben für mehr als Hypothesen zu halten. (§ 1.) Den Streit der immer noch mit einander ringenden Theorie des Plutonismus und Neptunismus, fühlt er sich nicht veranlaßt zu entscheiden. Von der Darwin'schen Hypothese bemerkt der Verfasser nur kurz (S. 50), daß dieselbe erst religiös wichtig werde, wenn es sich um die Abstammung des Menschen handle und tritt derselben erst unter dem allgemeinen Standpunkt des materialistischen Gegensatzes (§ 13) entgegen. Nur in einem Punkt weiß sich der Verfasser mit den Ergebnissen der Geognosie nicht

ins Einvernehmen zu ſetzen, in der Frage nach dem Alter des Menſchengeſchlechts (§ 38). Wir können hier ſeine Zurückhaltung nur loben; denn die Unterſuchungen hierüber ſind nicht blos ſehr jung und der Beſtätigung bedürfend, ſondern auch geradezu unſicher und verdienen den Namen zoologiſcher Thatſachen nur mit vielem Vorbehalt. Doch weiß auch hier der Verfaſſer für verſchiedene Eventualitäten ſich ſeinen Standpunkt zu wahren (S. 390). Die §§ 9 bis 11 geben ſodann den eigentlichen Schlüſſel zu dem Standpunkt, den der Verfaſſer ſeiner Aufgabe gegenüber einnimmt, nämlich eine allgemeine Charakteriſtik der betreffenden bibliſchen Ausſagen, ihre ſcheinbare Lückenhaftigkeit, den Zweck und den Hauptinhalt derſelben.

Wir heben einige hervorragende Stellen aus. S. 86 heißt es: „Was Gott iſt, wie er die Seinigen führt und regiert, welche Macht er im Zürnen und Lieben hat, was er gethan hat, um eine Gemeinde zu ſtiften, wie er zum Gehorſam, zum göttlichen Leben angeleitet und erzogen hat — das und nur das iſt das Object der geſchichtlichen Darſtellung der hl. Schrift. Nicht für die natürlichen Vermittlungen, ſondern nur für den erſten und eigentlichen Urheber, nicht für die letzten (ſecundären), ſondern für die erſten (primären) Urſachen deſſen, was auf Erden geſchieht, hat ſie (die hl. Schrift) Sinn.“ Sodann S. 88: Es ſeien manche Kenntniſſe für die Religion keineswegs unbedingt nöthig, deßhalb ſeien die ſpezifiſchen Reſultate der Wiſſenſchaft mehr oder weniger für die Religion (und religiöſe Behandlung der Bibel) entbehrlich, z. B. daß Sonne, Mond und Sterne Weltkörper ſeien ſo groß und zum Theil größer, als die Erde; daß nicht die Erde, ſondern die Sonne

den Mittelpunkt des Sonnensystems bilde; wie die Geschichte der Pflanzen- und Thierschöpfung im Einzelnen verlaufe. Ferner S. 92: „die Offenbarung ist vorwiegend allerdings eine That Gottes; aber daraus folgt keineswegs, daß sie über alles Mögliche, daß sie auch über wissenschaftliche Fragen Auskunft geben müßte; vielmehr würde sie gerade, wenn sie das gethan hätte, aufgehört haben göttlich zu sein, — sie würde in einer unnützen und unheilvollen Weise die Arbeit des menschlichen Geistes zerstört und überhaupt den von Gott selbst geordneten Lauf der Entwicklung unterbrochen haben."

Man stoßt auch anderwärts gar nicht selten auf derartige Anschauungen, aber dem Verfasser gebührt das Verdienst, daß er mit der Anwendung dieser Grundsätze Ernst macht. Manche andere theologische Schriftsteller können trotz ähnlicher Anschauungen nicht umhin, schließlich denn doch wieder eine allseitige und buchstäbliche Uebereinstimmung zwischen Naturwissenschaft und Bibel zu forciren und sich ihre Stellung dadurch beträchtlich zu erschweren.

Es werden sodann in § 12—27 die biblischen Darstellungen des Nähern entwickelt mit Bezugnahme auf den materialistischen und pantheistischen Gegensatz. Bei Entwicklung der biblischen Begriffe schlägt der Verfasser vielfach die tiefsten theologischen Saiten an; wir verweisen beispielsweise nur auf S. 163 u. f. Bei der Abweisung des materialistischen Gegensatzes werden als die hauptsächlichsten Punkte, zu deren Lösung der Materialismus unfähig ist, hervorgehoben, der erste Anstoß für die kosmische Materie (S. 126), das Lebensprincip der Organismen (S. 125), das geistige Princip und das Gewissen des Menschen

(S. 126). Bei der Widerlegung des pantheistischen Gegensatzes (§ 14) faßt sich der Verfasser kürzer.

Nachdem nun der Boden gesäubert ist, beschäftigt sich das Buch mit den verschiedenen Ausgleichungsversuchen der Differenzen zwischen Genesis und Naturwissenschaft. Der Standpunkt des Verfassers, den wir schon oben als einen günstigen bezeichnet haben, muß sich gegenüber diesen verschiedenen Versuchen, die gerade nicht immer glücklich ausgefallen sind, in einem noch bestimmteren und fügen wir gern hinzu, noch vortheilhafteren Licht zeigen. Der Zeitfolge nach tritt als der erste Ausgleichungsversuch die noch ganz naive Ansicht von Scheuchzer, Leibnitz ꝛc. auf. Der Verf. würdigt jedoch trotzdem diesen Versuch einer Kritik, besonders weil in neuester Zeit noch (1860) der protestantische Theologe Keil sich auf diesen Standpunkt gestellt hat und weil dem Verfasser bekannt ist (Note auf S. 299), daß eine große Anzahl ernster und wohlmeinender Theologen denselben theilen.

Da nicht blos bei protestantischen Theologen solche Anschauungen spucken, so heben wir die bezüglichen Stellen aus (S. 297 u. ff.): „Keil zeichnet sich auf seinem Standpunkt vor andern dadurch aus, daß er, ohne sich von den Schwierigkeiten, welche die Naturwissenschaft darbietet, beirren zu lassen, bei dem einfachen zunächstliegenden Sinn des Bibelwortes, durch welches jede andere Ansicht ausgeschlossen scheint, stehen zu bleiben wagt; von vorneherein hat er aber schon das gegen sich, daß er die Naturwissenschaft einerseits in einer unzulässigen Weise zu beschränken, den Bibelglauben aber andrerseits in die bedenklichste Stellung zu versetzen, genöthigt ist. Was das Erstere betrifft, so muß er bei seiner Stellung zur Sache nicht blos die

vielen und langen Schöpfungsperioden der Geologie vor dem Auftreten der Organismen einfach leugnen, diejenigen, welche während der Schöpfung oder vielmehr während der Entwicklung der Organismen verflossen sein sollen, auf wenige tausend Jahre beschränken, überhaupt das hohe Erd- und Weltalter, was leicht auch der Astronom behauptet, auf die kleine Summe von 6000 Jahren herabsetzen; vielmehr kann er auch nicht umhin, die ganze Theorie von verschiedenen Erdstraten, die sich nur in allmähliger Aufeinanderfolge abgelagert, dann hin und wieder aufgerichtet, dann theilweise überstürzt haben sollen, anzuzweifeln. Er kann nicht glauben, daß es zuerst nur niedere Pflanzengattungen und nur im Wasser lebende Thiere gegeben habe, und daß die höheren Classen erst nach geraumen Intervallen hervorgetreten seien. Auf seinem Standpunkt, auf welchem die Bibel auch in diesen Fragen entscheidet, kann er nur dafür halten, daß wenigstens alle Grundtypen, die höhern so gut wie die niedern, von Anfang und zugleich geschaffen worden seien. Kurz es gibt sonst nichts Wesentliches in der Geologie und Paläontologie, was er anerkennen, oder doch, wie es billig wäre, der naturwissenschaftlichen Entscheidung überlassen könnte... Was sodann die bedenkliche Stellung des Bibelglaubens betrifft, so liegt es auf Grund eines Standpunkts, wie ihn Keil einnimmt, wonach von beiden, Bibel oder Naturwissenschaft, nur Eines Recht haben kann, für Viele nahe, statt der letzteren vielmehr die erstere zu verwerfen. Und Keil selbst ist der Meinung, daß man, falls die Geologie ihre Lehren zur Gewißheit erhöbe, „den Glauben an die Wahrheit nicht nur der mosaischen Schöpfungsurkunde, sondern auch all dessen, was die h. Schrift Alten und Neuen Testaments

auf Grund dieſer Urkunde über die Schöpfung lehrt, aufgeben müßte.“ „Allein das Unterfangen, den Bibelglauben von etwas ſo Aeußerlichem, wie das Reſultat geologiſcher Forſchungen iſt, abhängig zu machen, iſt ſchon an ſich bedenklich und wird zudem auch durch die Geſchichte ausdrücklich verurtheilt. Der Bibelglaube hat ſich mit dem Copernicaniſchen Syſtem vertragen lernen; er wird ſich auch neben Cyell und Vogt zu behaupten vermögen; denn er wird ſich unter allen Umſtänden nicht aufgeben, ſondern nur reinigen, kräftigen und neu beleben können. Diejenigen aber, welche um ſeinetwillen eine Verwerfung der naturwiſſenſchaftlichen Ergebniſſe verlangen, werden, indem ſie mit einem gewiſſen Recht den Gegnern Galilei's gleichgeſtellt und für Feinde des wiſſenſchaftlichen Fortſchritts gehalten werden, ſeinen Sieg nicht, wie ſie möchten, herbeiführen, ſondern ſo viel an ihnen iſt, verzögern, weil ſie ſeine Sache in Mißkredit bringen helfen.“ — „Der erſte und eigentliche Fehler Keil's iſt der, daß er den großen Gewinn der neuern Zeit, nämlich die Unterſcheidung zwiſchen dem Gebiet der Religion und der Wiſſenſchaft, nicht genügend anerkennt, ſondern die Bibel nach innen viel zu ſehr, wenigſtens indirekt, auch über rein wiſſenſchaftliche Fragen mitſprechen läßt.“ — „Dazu kommt aber noch und das entſcheidet ſchon allein gegen ihn (auf ſeinem Standpunkt), daß er, indem er um der Bibel willen der Naturwiſſenſchaft widerſpricht, eigenthümlicherweiſe mit der Bibel ſelbſt in Conflict geräth. Denn nach I. Moſ. 1 hat Gott Nichts dazu erſchaffen, auszuſterben und zu verſchwinden, ſondern Alles ſollte ſich, mochte es auch noch ſo niedrig und unvollkommen ſein, mehren und ausbreiten auf Erden; nach I. Moſ. 6—9 aber hat er ſogar, trotz der nothwendig gewordenen Ver-

nichtung (durch die Sündfluth) dafür Sorge getragen, daß Alles, was er erſchaffen hatte, irgendwie auch erhalten werde. Das Unvollkommene muß deßhalb nach Keil allmählig zurückgetreten ſein, weil es ſich in das Vollkommene verwandelt hat. . . . Nach Keil müßte ſomit die im Anfang viel unvollkommenere Schöpfung in der Zeit dieſſeits des Sündenfalls, wo die Sünde und ihre Folgen immer tiefer um ſich griffen, immer vollkommener, maaßvoller, ſchöner und dem Menſchen entſprechender geworden ſein. Nach der h. Schrift aber iſt die im Anfang vollkommene Schöpfung in Folge der Sünde der Hinfälligkeit unterworfen worden und die weitere Entwicklung iſt nicht eine zum Beſſern, ſondern zum Schlechtern geweſen."

So der Verfaſſer. Wir haben zu dieſer Auseinanderſetzung Nichts beizufügen.

Sodann wendet ſich der Verfaſſer zur Kritik jener Ausgleichungsweiſe, als deren bedeutendſter und einflußreichſter Vertreter Buckland zu bezeichnen iſt; es wird nachgewieſen (S. 311 u. ff.), daß die fragliche Anſicht in den meiſten Beziehungen eine Verlegenheitsausflucht ſei. Nicht minder falle die Löſung durch die bloße Annahme, daß die Schöpfungstage lange Perioden ſeien, nur ungenügend aus. Bei dieſer Veranlaſſung geht der Verfaſſer auch auf die Anſchauungen der Kirchenväter ein und weist nach (S. 323), daß die Kirchenväter keineswegs geneigt ſeien, die 6 Tage der Geneſis als längere Perioden zu deuten, ſondern bewogen durch theologiſch-philoſophiſche Motive, eher dahin neigten, die Schöpfung als eine momentane aufzufaſſen.

Erſt mit § 32 gibt der Verfaſſer nun die wirkliche Löſung jener Differenzen zwiſchen Naturforſchung und Bibel, auf die er ſchon § 28 hingedeutet hat. Es iſt jedoch nach

allem Bisherigen ſelbſtverſtändlich, daß der Verfaſſer auf ſeinem Standpunkt ſich gar nicht veranlaßt fühlt, die Differenzen nun direct zu beſeitigen, ſozuſagen wegzudiſputiren unternimmt; ſondern er nimmt Act von den beſtehenden Differenzen, und weist nach, daß dieſelben auf dem religiöſen Standpunkt der Bibel ganz berechtigt ſeien, gar nicht anders erwartet werden können, daß es ſogar auffallend wäre, wenn die religiöſe Anſchauung mit der naturwiſſenſchaftlichen genau ohne alle Differenz zuſammenſtimmen würde. Die religiöſe Auffaſſung gehe nun einmal ihre beſonderen Wege, ſie gehe von andern Geſichtspunkten aus, als die wiſſenſchaftliche, darum müſſen Differenzpunkte da ſein; es ſeien aber dieſe Differenzen ganz ſo, wie ſie erwartet werden müſſen, wie ſie in der h. Schrift auch anderwärts, beſonders bei der Prophetie ſich kund geben, die in analoger Weiſe auch auf einem andern Standpunkt ſtehe, als die rein hiſtoriſche Relation (S. 33). Die Analogie der Prophetie wird dann des weitern entwickelt; doch ſei die Erzählung der Geneſis nicht als ein rein viſionärer Act anzuſehen, ſondern wohl auch wirkliche Tradition, vielleicht ſchon von Abraham her (S. 341).

Die §§ 35—37 beſchäftigen ſich dann noch mit I. Moſ. 2. und behandeln dieſes Capitel nach den gleichen Grundſätzen, wie bisher Cap. 1. betrachtet wurde. Die Schlußunterſuchung bildet das Alter des Menſchengeſchlechts; wir haben jedoch ſchon Eingangs derſelben Erwähnung gethan.

Blicken wir nun auf den Geſammtinhalt des Buchs zurück, ſo können wir nicht umhin, unſere Zuſtimmung zu der Betrachtungsweiſe des Verfaſſers im Allgemeinen, als auch zu den hauptſächlichſten Reſultaten ſeiner Unterſuchung auszuſprechen. Beſonders, daß der Verfaſſer die bibliſch-

religiöse Auffassung und die naturwissenschaftliche nicht über einen Leisten zu schlagen sich bemüht, gefällt uns; er läßt jeder Auffassung ihr Recht und ihre Eigenthümlichkeit.

Wir müssen uns jedoch darüber näher erklären, um die Möglichkeit eines Mißverständnisses zu beseitigen, des Mißverständnisses, als ob es zweierlei Wahrheit gebe, eine theologische und eine philosophische, genauer naturwissenschaftliche. Das ist selbstverständlich nicht unsere Meinung. Aber es bedarf auch keines Beweises, daß ein und der nämliche Gegenstand von zwei Seiten betrachtet werden kann; das einemal im vollen Licht der Theologie, das andremal im vollen Licht der profanen Naturwissenschaft, und je nachdem der Gegenstand beleuchtet wird, wird auch das gewonnene Bild einige abweichende Charactere zeigen; die theologische Leuchte wird einige Parthien des Gegenstands in ein helles volles Licht setzen, andere im Schatten lassen; die naturwissenschaftliche Leuchte aber gerade solche Punkte scharf hervorheben, die der theologischen Betrachtung fern lagen, hingegen über andere theologisch wichtige Punkte weggehen. Begreiflich können beide Bilder nicht congruent sein; sie widersprechen einander nicht, aber sie fallen auch nicht zusammen, sondern sie ergänzen einander.

Bei dem Thema von der Weltschöpfung insbesondere interessirt sich die religiöse Betrachtung vorzüglich dafür, daß Alles von Gott erschaffen ist, und ähnliche religiöse Gesichtspunkte, die sogar spezifisch alttestamentlich sein können, z. B. die Sabbathfeier; hingegen die genaueren Modalitäten, in welcher Reihenfolge die Organismen erschaffen wurden ꝛc., bieten für die religiösen Betrachtungen kein Interesse dar. Werden nun gleichwohl nähere Specificationen

gegeben, so schlägt auch hier wieder das religiöse Interesse durch; beispielshalber das Bestreben dem Gözendienst jeglichen Boden zu entziehen. Aber auf naturwissenschaftliche Accuratesse wollen diese Specificationen keinen Anspruch machen, dürfen deßhalb auch nach dieser Seite hin nicht urgirt werden. — Die Naturwissenschaft hingegen, die profane Naturwissenschaft, die ihr eigenes gewiß auch berechtigtes Interesse im Auge behält, verfolgt gerade das Detail der Schöpfungsgeschichte, sozusagen von Schicht zu Schicht, ohne dabei dem Gözendienst entgegentreten zu wollen oder ähnliche derartige Absichten zu haben — sondern sie will die Thatsachen der Schöpfung mit möglichster Genauigkeit erforschen und registriren.

Bei so verschiedenen Zwecken und so verschiedenen Methoden die Schöpfung zu betrachten, kann es gar nicht anders sein, als daß die Resultate sich nicht genau decken, schon weil sie sich nicht decken wollen. Es kommt auch anderwärts gar nicht selten vor, daß zwei ganz nahe verwandte Wissenschaften sich zu einem und dem nämlichen Gegenstand in ein sehr verschiedenes Verhältniß setzen. Die Physik, um ein Beispiel anzuführen, betrachtet das Wasser als einen für sich seienden Gegenstand und untersucht denselben in seinen verschiedenen Aggregatzuständen als tropfbar flüssigen Körper, als luftförmigen Dampf, als festes Eis. Die Chemie aber findet zwischen den verschiedenen Aggregatzuständen des Wassers gar keinen Unterschied, hingegen läßt sie das Wasser gar nicht als einen für sich fremden Körper gelten, sondern zerlegt ihn in seine zwei bekannten Bestandtheile.

Es wäre ohne allen Zweifel absurd, wenn der Chemiker dem Physiker oder umgekehrt die Berechtigung seiner

Betrachtung bestreiten wollte; sie haben beide Recht, aber sie stehen auf verschiedenen Standpunkten und verfolgen verschiedene Methoden, aber vernünftigerweise kann und muß jeder den andern gewähren lassen.

Ganz in ähnlicher Weise fassen wir die Berechtigung der theologischen Auffassung und der naturwissenschaftlichen Forschung auf. Wollte man die Frage der höhern Dignität eines Standpunktes aufwerfen, so hat das allerdings einen Sinn und es kann keinem Anstand unterliegen, daß die religiöse Betrachtungsweise der Dignität nach vor jeder andern den Vorrang hat; die Interessen der Religion sind selbstverständlich die wichtigeren. Aber es wäre ein arges Mißverständniß, wenn das religiöse Interesse sich nun für berechtigt hielte, jedes andere Interesse abzutreiben oder zu absorbiren und zu verkümmern. Das herrliche Schriftwort: so gebet dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist, hat nicht blos die augenblickliche difficile Frage gelöst, es wird auch die schwebende Frage über das Verhältniß von Offenbarung und Wissenschaft lösen. Pfarrer J. Probst.

5.

Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen. Von **Hermann Joseph Schmitt.** Zweite ganz umgearbeitete, um die Hälfte vermehrte Auflage. Würzburg, Stahel'sche Buchhandlung 1863. XX, 538 S. 8. Preis fl. 3. 12 kr.

Das Buch verdankt seine Entstehung dem warmen Interesse, welches der Verfasser an der Wiederaussöhnung und Vereinigung der Griechen mit der katholischen Kirche

genommen hat. Nahezu 50 Jahre sind seit dem Erscheinen der ersten Auflage verflossen und wenn wir auch keineswegs die günstigen Aussichten und Hoffnungen alle theilen, von denen der Verfasser für sein angestrebtes Ziel erfüllt ist, so verkennen wir doch nicht, daß das Buch zum zweitenmal unter ganz anderen Zeitverhältnissen die Presse verläßt. Die griechische Kirche hat die Aufmerksamkeit des Abendlandes in hohem Grade auf sich gezogen. Für Kenntniß ihrer Geschichte und Zustände ist in den letzten Dezennien überraschend Vieles geleistet worden, neue, die Entstehung und Befestigung des großen morgenländischen Schisma's beleuchtende Quellen wurden veröffentlicht; in weiten Kreisen erwacht die Sehnsucht nach Wiedervereinigung der Getrennten und es scheinen sich in der Gegenwart zu diesem Ziele wenigstens Wege anbahnen zu wollen.

Wir denken hiebei zunächst an die Christen unter türkischer Herrschaft. Daß für sie und ihre Geschichte ein bedeutungsvoller Wendepunkt angebrochen, ist allgemein zugegeben. Nur noch durch künstliche Mittel wird der türkische Staatsorganismus aufrecht erhalten; das numerische Verhältniß der unterjochten Christen zu ihren Drängern hat sich im Laufe der Zeit so verändert, daß unter den zehn Millionen Einwohnern der europäischen Türkei 8 Millionen Christen gezählt werden, welche schutz- und rechtlos der Willkür einer Minorität preisgegeben sind. Diese unnatürliche Lage der Dinge muß mit ihren künstlichen Stützen über kurz oder lang zusammenbrechen, und diese Catastrophe wird den Christen der Türkei die Alternative stellen, ob sie im Schisma verharren und damit sich an Rußland ergeben, oder aber zur Einheit mit der katholischen Kirche zurückkehren wollen. Manche Bedingungen sind erfüllt, welche eine

Lösung der Frage im letztern Sinne erwarten lassen. Das Patriarchat in Constantinopel, welches ehedem die ihm unterstellten Kirchen in seine Sünde verwickelte, hat im Bewußtsein der griechischen Kirche aufgehört, als rechtmäßiger Mittelpunkt zu gelten. Der glänzende Schein, in den sich der Bischofssitz von Constantinopel seit den Zeiten des zweiten allgemeinen Concils durch alle künstlichen Mittel zu hüllen wußte, ist unter der türkischen Herrschaft gründlich zerstört worden. Viele Einzel-Kirchen haben bereits die Verbindung mit dem Patriarchat Constantinopel gelöst, und der bedeutende Volksstamm der Bulgaren ist auf dem Wege, seine Rückkehr zur katholischen Kirche in großartigem Maaßstabe zu vollziehen. Auch Schranken anderer Art, welche bisher einer Union hindernd im Wege standen, sind gefallen; die sprüchwörtlich gewordene Abgeschlossenheit des Orients existirt nicht mehr; politische Ereignisse haben neue Beziehungen zwischen Orient und Occident geschaffen, und die Verkürzung der räumlichen Entfernung durch die neuen Verkehrsmittel muß nothwendig auch auf geistigem Gebiete annähernd und versöhnend wirken.

Nicht so günstig möchten wir die Lage der russischen Kirche beurtheilen. Es ist wahr, auch durch sie hindurch geht eine denkwürdige Bewegung. Mit dem Eindringen höherer Bildung ist der Zustand erkannt worden, in welchen die russische Kirche durch den Cäsareopapismus gerathen. Die Geschichte einer ruhmvollen Vergangenheit, mit der man sich in Widerspruch gesetzt, wirft überraschendes Licht auf die Gegenwart, welche unter den Verwüstungen des Unglaubens und des in üppiger Blüte stehenden Sektenwesens schwer leidet. Nach neuern Berechnungen sollen die Rakolniks (Ketzer) der russischen Kirche 16 Millionen

betragen. Es begreift ſich wohl, daß ſolche Zuſtände die Beſſergeſinnten zum ernſten Nachdenken veranlaſſen. Gewiß iſt auch, daß eine Partei bereits das allein rettende Mittel erkannt hat; aber ſie iſt zur Stunde erſt klein und noch lange nicht mächtig genug, um irgend welchen entſcheidenden Einfluß auf den Gang der Zeitereigniſſe zu gewinnen. Auch noch einige beſondere Umſtände müſſen bei Beurtheilung der ſchwebenden Frage wohl in's Auge gefaßt werden. Wenn Peter der Große auf ſeinen Reiſen in's Abendland von einem Calviniſten begleitet war, und unter deſſen Einfluß auch unſere kirchlichen Zuſtände ſich beſah, ſo hat ſich etwas Aehnliches in Rußland erhalten bis auf dieſen Tag. Das Intereſſe, die katholiſche Kirche näher kennen zu lernen, iſt wohl vorhanden, aber es wird nicht in naturgemäßer Weiſe durch Verbreitung guter katholiſcher Literatur befriedigt. Bekannt iſt im Gegentheil und von Kennern ruſſiſcher Zuſtände zugegeben, daß das gelehrte Rußland ſeine Anſchauungen und Meinungen über die katholiſche Kirche aus proteſtantiſchen, höchſtens janſeniſtiſchen Quellen ſich bildet. Dazu kommt, daß der ruſſiſche Cäſareopapismus weniger als je daran zu denken ſcheint, die enge Verbindung des kirchlichen und ſtaatlichen Gebietes zu löſen. Und ſo können wir, Alles erwogen, die Hoffnung auf einen baldigen Umſchwung der ruſſiſchen Verhältniſſe zu Gunſten der katholiſchen Kirche nicht theilen.

Das Buch, wenn wir etwas näher auf ſeinen Inhalt eingehen, zerlegt ſich in 3 Theile. Der erſte Theil, Hauptſtück I—XII, führt den Beweis der Uebereinſtimmung zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche in den Grundlehren des Chriſtenthums überhaupt, und in den einzelnen Glaubensſätzen insbeſondere. In einfacher, verſtändlicher

Faſſung ſind die Lehren beider Kirchen, ohne wiſſenſchaftliche Formulirung und Erörterungen nebeneinandergeſtellt. Bisweilen wäre ein genaueres Eingehen auf die Sache wohl berechtigt geweſen. Wir erwähnen die Unterſuchung über die griechiſche Liturgie und die in ihr vorkommende Epikleſis, worüber bekanntlich zu Florenz Erörterungen Statt gefunden haben. Im Uebrigen hat dieſe Zuſammenſtellung der Dogmen beider getrennten Kirchen etwas Ueberraſchendes. Schon länger als ein Jahrtauſend währen die unſeligen Streitigkeiten zwiſchen Orient und Occident; oft genug ſind ſie mit leidenſchaftlicher Erbitterung geführt worden. Gewohnt, mehr nur die Geſchichte dieſer Kämpfe und das, was beide Kirchen trennt, uns zum Bewußtſein zu bringen, trauen wir dem Auge kaum, wenn es ſieht, wie unendlich nahe ſich beide Kirchen ſtehen und wie unbedeutend eigentlich das iſt, was beide trennt und die ſo oft gemachten Unionsverſuche vereitelt hat. Mit den zwiſchen beiden Theilen ſchwebenden Differenzpunkten beſchäftigt ſich der zweite Abſchnitt in Hauptſtück IX. Die ausgedehnteſte Aufmerkſamkeit iſt hier der Lehre vom Primat geſchenkt und mit beſonderem Nachdruck betont, daß auch die orientaliſche Kirche viele Jahrhunderte durch theoretiſch wie praktiſch den Primat der römiſchen Kirche anerkannt hat. Intereſſant waren uns hiebei namentlich die Auszüge aus den griechiſchen Ritualbüchern, die theilweiſe erſt in neueſter Zeit näher bekannt geworden ſind. Nur einiges Wenige ſei ausgehoben! Die griechiſche Kirche feiert am 16. Januar ein Feſt zum Andenken an den hl. Petrus; der Feſthymnus dieſes Tages verherrlicht den hl. Petrus als „den apoſtoliſchen Primas und die ewige Grundfeſte der Wahrheit, als das erſte Fundament der hl. Kirche nach Chriſtus und

die unerschütterliche Säule des orthodoxen Glaubens." Der hl. Clemens ist bei den Griechen hochverehrt als Schüler und erster Nachfolger Petri, „als wahrer Erbe seines Thrones." In den sogen. Minäen oder Minien (Monatbücher, welche die Gebete und Lieder für die Tagesheiligen des Kirchenjahrs enthalten, unser Proprium Sanctorum) wird aus dem 4. Jahrhundert Papst Cölestin gepriesen, „weil er den häretischen Nestorius vom Stuhle in Ct. gestürzt, nachdem er dessen Gotteslästerungen gegen die Gottesmutter aufgedeckt." Leo der G., dessen Andenken die Griechen am 18. Febr. begehen, wird „als eine Säule der Orthodoxie, als Nachfolger Petri und als das ehrwürdige Haupt des obersten Concils gefeiert," obwohl Leo es war, welcher die so oft und eindringlich verlangte Bestätigung des Can. 28 von Chalcedon verweigerte. Selbst noch Gregor II. aus dem 8. und Leo III. aus dem 9. Jahrhundert sind unter die Heiligen der griechischen Kirche aufgenommen. Namentlich der letztgenannte Papst wird an den ersten Inhaber seines Namens auf dem apostolischen Stuhle gemahnt und aufgefordert, er möge, ein würdiger Nachfolger Petri, als der von Gott gewählte Hirte der Heerde, der Kirche von Ct. helfen gegen die Bilderstürmer (Schmitt S. 180). Solche Zeugnisse für den Primat der römischen Kirche betet die griechische Kirche bei ihrem Gottesdienste ab und fährt doch fort, diesen Primat zu läugnen!

Ein weiterer Differenzpunkt betrifft die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes und die damit verknüpfte Controverse über das filioque. Eigenthümliche oft nur zu unbedeutende Umstände haben sich zusammengefügt, um diese Differenz zu einem Knoten zu schürzen, über dessen Lösung die Unionssynode von Florenz mehr als Einmal nahe daran war,

resultatlos auseinanderzugehen. Die Ausführungen bei Schmitt sind ziemlich vollständig. Falsch ist dabei das Datum der Synode von Gentily angegeben; sie fand 767 statt. Auch die vom Verfasser aufgestellte Vermuthung, Alcuin hätte sich zu Aachen (809) gegen Aufnahme des filioque in's Symbolum erklärt, ist schon von Binterim (deutsch. Concil. Bd. II, S. 223) als unbegründet zurückgewiesen.

Noch bedeutungsloser sind die Differenzen, welche die Lehre vom Purgatorium und den Gebrauch der Azymen betreffen. In ersterer Beziehung nahmen die Griechen nur Anstoß an den Vorstellungen, welche im Abendland über den Zustand der leidenden Seelen gewöhnlich festgehalten werden; die Existenz eines Mittelortes, sowie die Wirksamkeit des Gebetes für Abgestorbene bestritten sie nie. In gleicher Weise sind beide Kirchen darüber einig, daß Waizenbrod das allein gültige Element zur Confficirung der Eucharistie sei und es wurde von den Einsichtsvollern beider Theile jeder Zeit als Sache der Disciplin bezeichnet, zu bestimmen, ob Gesäuertes oder Ungesäuertes gebraucht werden müsse. Es wäre gut gewesen, wenn auch die Vertheidiger der abendländischen Praxis, namentlich der Cardinal Humbert, diesen allgemeinen Standpunkt festgehalten hätten, anstatt daß sie sich im Beweise versuchten, der Gebrauch der Azymen sei von Christus an in der römischen Kirche constant gewesen. Auf überzeugende Weise kann dieser Beweis wohl schwerlich geführt werden. Denn nur unter der Voraussetzung, daß der 14. Nisan der Abendmahlstag ist, steht auch der Gebrauch der Azymen bei Einsetzung der Eucharistie über jeden Zweifel sicher. Nun aber scheinen überwiegende Gründe nicht auf den 14.

ſondern auf den 13. Niſan als Abendmahlstag hinzuweiſen, und gerade von dieſem Umſtande, daß Chriſtus in ſeinem letzten Lebensjahre nicht am geſetzlichen Tag mit den Juden das Oſterlamm gegeſſen habe, führen die Griechen an, um die Rechtmäßigkeit ihrer Praxis zu erhärten. Auch das ſteht keineswegs ſo unumſtößlich feſt, wie Einige meinen, daß man vom Anfange an in der römiſchen Kirche nur Ungeſäuertes gebraucht habe. Wenn die Päpſte Melchiades und Siricius in ihren Decreten und Innozenz I. in ſeinem XXV. Briefe (cf. Migne, Patrolog. cur. tom. XX.) die hl. Euchariſtie „fermentum“ nennen, ſo iſt doch das Nächſtliegende, daß wir an geſäuertes Brod denken und die von Mabillon gegebene Erklärung, der Ausdruck „fermentum“ ſei von der hl. Euchariſtie gebraucht, nicht weil dieſe je aus geſäuertem Brode conficirt worden wäre, ſondern weil der Sauertaig in ſeinen Wirkungen mancherlei Vergleichungspunkte mit der Euchariſtie biete, iſt die geſuchtere.

Der dritte Theil des Buches, Hauptſtück X—XVIII, behandelt die Entſtehung des Schisma's, beſpricht die Unionsverſuche und gibt in gedrängten Zügen ein Bild von der jetzigen Lage der getrennten Kirchen.

Es war auf dem Concil zu Nicäa, wo Rom ſeinen Vorrang der griechiſchen Kirche zum Erſtenmal in großartiger Weiſe zum Bewußtſein brachte. Nicht allein nahmen damals römiſche Presbyter im Kreiſe der orientaliſchen Biſchöfe die erſten Stühle ein, die römiſche Kirche hat auch, und das iſt viel bedeutungsvoller, in einer Reihe dogmatiſcher und disciplinärer Punkte die ſeit den apoſtoliſchen Zeiten in ihrem Schoße geltenden Auffaſſungen zu allgemein kirchlicher Geltung gebracht. Bald nach den nicäniſchen Zeiten begann die Reaktion von Seite des Orients

und knüpfte sich an die neugegründete zweite Hauptstadt des Reiches. Wenn die Geschichte die Verlegung der Residenz von Rom weg ins ferne Constantinopel als eine Fügung der Vorsehung begreift, wodurch dem Papstthum die freie, allseitige Entwicklung seiner Idee und seines Berufes ermöglicht und erleichtert wurde, so wird sie darüber doch das Unselige nicht vergessen, das sich an den Namen Byzanz knüpft. Die ersten Versuche, den Bestrebungen Neuroms eine rechtliche Grundlage zu geben, fallen in die Verhandlungen des II. allgemeinen Concils. Schmitt vertritt die Meinung, Theodosius d. G. sei bereits bei Berufung der Synode von diesfallsigen Absichten geleitet gewesen. Wir können dies zugeben, müssen aber jedenfalls die von Schmitt für seine Vermuthung gegebene Beweisführung als ungenügend erklären. Fürs Erste können auch andere Gründe, als die bloße Furcht, die Abendländer möchten sich einer Erhöhung Constantinopels widersetzen, bei Theodosius den Ausschlag gegeben haben, daß er nur die Orientalen zur Synode lud. Für das Abendland war damals die Abhaltung einer Synode doch weniger geboten, als für den von verschiedenen, theilweise neu aufgetauchten Häresien beunruhigten Orient. Wenn dann Schmitt weiter bemerkt, Theodosius habe gerade den Zeitpunkt für die Synode und seine Plane wahrgenommen, wo der Patriarch Petrus von Alexandrien, der bei einer Erhebung Constantinopels am Meisten interessirt war, wegen eines strafbaren, uncanonischen Aktes zum Schweigen verurtheilt gewesen sei, so ist das weniger genau. Der genannte Patriarch war zur Zeit der Synode schon gestorben und hatte auch bereits wieder einen Nachfolger erhalten. Endlich ist es unrichtig, daß man die Angelegenheiten der Kirche von

Conſtantinopel gleich Anfangs abmachte (die Canones, alſo wohl auch der 3te, wurden erſt nach dem Glaubensbekenntniß vereinbart) und dann erſt die egyptiſchen Biſchöfe, von denen man Oppoſition fürchtete, zur Synode lud. Das ſpätere Eintreffen der letztern ſetzt nicht nothwendig voraus, daß man ſie von Anfang nicht eingeladen habe, und eine ſpäter an ſie ergangene dringendere Einladung läßt uns zunächſt nur vermuthen, daß ſie der frühern keine Folge geleiſtet. — Die dem Biſchofsſtuhl von Neurom zuerkannten Ehrenrechte ſteigerten in der Folgezeit deſſen Inhaber nach und nach zu Rechten der Jurisdiktion, wobei der Umſtand von günſtigſtem Einfluſſe war, daß mehrere ganz ausgezeichnete Männer auf dem Stuhle ſich folgten, deren perſönlichem Anſehen man willig entgegenbrachte, was man dem Stuhle als ſolchem verweigert hätte. Auf dieſe Weiſe war der Can. 28 von Chalcedon wohl vorbereitet. Der Verfaſſer gibt die Geſchichte dieſes berühmten Canon mit erwünſchter Ausführlichkeit. Dabei iſt die unrichtige Behauptung mit unterlaufen, daß die Synode dem Papſte den Titel eines „ökumeniſchen Patriarchen" angeboten habe (cf. Hefele, Concil.-G. 2. Bd. S. 525). — Ueber die weitere Darſtellung bemerken wir, daß ſie im Großen und Ganzen die einſchlägige neuere Literatur nicht hinlänglich benützt und wichtige Fragen, z. B. die Ordinationen des Photius, kaum berührt hat. Auch an kleinern Unrichtigkeiten fehlt es nicht.

Rep. Reiſer.

6.

Zur Geneſis der erſten Theilung Polens von Dr. **Johannes Janſſen**, Profeſſor der Geſchichte zu Frankfurt a. M. Freiburg im Breisgau, Herder'ſche Verlagshandlung 1865. gr. 8. VII u. 186 S.S. Preis fl. 1. 12 kr.

Habent sua fata libelli, d. h. im vorliegenden Falle: Janſſen's Schrift erſcheint in ſehr günſtiger Zeit. Eben erſt hat ſich zum zweitenmale in dieſem Jahrhundert gleich blutig und unglücklich wie vor etlichen dreißig Jahren das Trauerſpiel einer polniſchen Erhebung abgeſpielt. Dieß veranlaßte S. Sſolowjoff, Profeſſor an der Univerſität Moskau, eine Geſchichte des Falles von Polen, nach ruſſiſchen Quellen, zu veröffentlichen. Damit iſt uns eine Vergleichung geſtattet, die ein zweites günſtiges Moment für Janſſen's Arbeit enthält. Und endlich iſt faſt zu gleicher Zeit erſchienen: Iwan Turgenjew's Erzählungen (zweiter Theil). Deutſch überſetzt von Bodenſtedt. Ein Werk, das eine moraliſche Exegeſe zur Geneſis der erſten Theilung Polens, wie Janſſen ſie darſtellt, enthält. Denn im Hintergrunde einer jener Erzählungen taucht das Wort wider Rußland auf: „Kommen wird der Tag" u. ſ. w.

Wie führt uns Janſſen die erſte Theilung Polens nach ihrer Entſtehung vor?

1) Mit Darlegung der inneren Gründe, wie dieſe in der Landesverfaſſung ohne Halt, in einem Adel voll Verblendung und einem Volke in tiefſter Knechtung ſeit 1656 lagen. — Alles höchſt klar und hiſtoriſch begründet.

2) Mit Darlegung der äußeren Gründe: Rußlands Stellung ſeit Peter I., ſeine Haltung Oeſterreich und Preußen gegenüber, die Herbeiführung eines ruſſiſch-preußiſchen Bünd-

niſſes. All' dieſem gegenüber oder vielmehr ihm in die Hände arbeitend: Polens Ohnmacht, künſtlich erhalten und geſteigert vom Auslande (Diſſidentenfrage und der verächtliche Schattenkönig Stanislaus Poniatowski) und die unglückliche nationale Erhebung ſeit 1768. — Das iſt die richtige und vollſtändig documentirte Geneſis der erſten Theilung des unglücklichen Landes, die ſodann nur kurz von S. 157—186 erzählt wird.

Die für Alles beigebrachten Documente ſind theils benützt, theils angeführt von Sſolowjoff, ob er gleich eigentlich nur von ruſſiſchen Quellen ſeinen Stoff ſich bieten laſſen will. Aber nicht ruſſiſche Quellen, ſondern ruſſiſche Geſchichtsfälſchung iſt es, was uns und zwar zum Theil ſo naiv entgegentritt, daß Janſſen's Darſtellung nicht leicht beſſer gerechtfertigt werden könnte. Denn der moskowitiſche Profeſſor will uns beweiſen, daß die Theilung Polens eine für Rußland unumgängliche Religionsfrage, eine ſtaatlich-religiöſe Einigung und Wiederherſtellung Geſammt-Rußlands war. Gleich als ob Polen ein Theil von Rußland und deſſen nothgedrungene Lage die Unterdrückung der katholiſchen Kirche geweſen wäre. Schlau verſteckt er, was Janſſen mit Recht voranſtellt, die eigentliche Unſinnswirthſchaft Polens. Nein, das Glaubensbanner muß auch hier, wie ſchon oft, im heiligen Rußland vorangetragen werden! Allerdings ſpielt die Diſſidentenfrage eine ſchreckliche Rolle in dieſem Drama, aber nur als Mittel zum Zwecke. Denn ſobald dieſer erreicht war, ließen Rußland und Preußen die Diſſidenten wie den Mohren ſtehen: „der Mohr hat ſeine Schuldigkeit gethan. Der Mohr kann gehen." Jene Diſſidenten beſtanden aus einigen ſchwachen akatholiſchen Sekten und gehörten bei weitem zum kleinſten Theile der

von den Ruſſen als ſchismatiſch behandelten orientaliſch-griechiſchen Kirche an.

Wer wüßte nicht vielmehr, wie Ländergier Rußland und Preußen ſo lange zu dieſem Raube geſtachelt hat, bis man zugreifen konnte bei der allgemeinen europäiſchen Verblendung jener Zeit, in der nur die Türken noch richtig ſahen, und bis man auch Oeſterreich mit dieſer Gier endlich befleckt hatte? Wer wüßte nicht, daß Katharina II. von Rußland einer religiöſen Idee gar nicht fähig war, ſie, die Alles in Blut und Wolluſt zu erſticken wußte, es aber meiſterlich verſtand, Kapital aus der Religioſität ihres armen Volkes zu machen und ſogar die Mitwelt zum Theil ſchmählich zu blenden. Und dieſe ſchreckliche Fürſtin will eine gewiſſe Sorte Hiſtoriker heute noch liebenswürdig und voll Menſchlichkeit finden! —

Haben wir mit Schmerz und Grimm die erſte Theilung Polens uns angeſchaut und noch dazu ihre ſchrecklichen Folgen in den von Zeit zu Zeit neu aufbrechenden Wunden des zerfleiſchten Körpers jener Republik ſammt einer von daher ſich datirenden unſeligen europäiſchen Politik erleben müſſen, ſo fragen wir: gibt es außer dem Papſte keinen chriſtlichen Souverain, der ein Gefühl für ſolches Unrecht und Elend, gibt es keine Corporation als die Kirche, die für Polen ein Herz hat? Hat endlich das zerriſſene Land nicht genug gebüßt? Darf Rußland ſtraflos ausgehen? Iſt es ſeine ganze Strafe, daß ſeine perfide Politik endlich unter die europäiſche Loupe genommen und daß es im Krimmkriege auf lange zurückgeworfen worden iſt? — Nein, es gibt noch eine ſchwerere Rache, und dieſe beſteht in der inneren Fäulniß der ruſſiſchen Zuſtände verbunden mit einem unheimlichen Geſchick, das von Innen nach Außen ſchreiten

muß. Zeuge hiefür ist der zweite Theil des oben erwähnten Turgenjew'ſches Buches, ſo daß letzteres ebenſo die moraliſche, wie Sſolowjoff's Werk die hiſtoriſche Rechtfertigung der Janſſen'ſchen Schrift bildet.

Janſſen's Sprache ist durchaus einfach, klar und correct. Ausſtattung fehlerlos und ſehr ſchön.

7.

Der General des heil. Stuhles, geſchildert von Monſeigneur **Dupanloup**. Leichenrede des Biſchofs v. Orleans auf den General Lamoricière. Gehalten in der Kathedrale von Nantes am 17. Oktbr. 1865. Aus dem Franzöſiſchen von **Sincerus**. Mit einem Vorworte des Ueberſetzers. Wien 1866. Verlag von Carl Sartori. gr. 8. 48 S.S. Preis 21 kr.

Mit Recht nennt das kurze Vorwort des Ueberſetzers dieſe Leichenrede einen meiſterhaften Panegyricus. Eine wahre Climax von Lobeserhebungen in vielen gelungenen Schilderungen, die ſich abſchließt mit den letzten chriſtlichen Lebensſtunden des braven Soldaten. Mit Geſchick und Geſchmack, mit Feinheit und chriſtlicher Anſchauung weiß Dupanloup auch den immer ſchwierigen Punkt zu treffen, wo Religion und Politik ſich nahe berühren oder ſich nicht wohl auseinanderhalten laſſen, wie bei Veranlaſſungen vorliegender Art. Wir ehren des Redners Freimuth, der weiß, daß ganz Frankreich ihm lauſcht und gewiſſe Argus-Augen des böſen Gewiſſens ängſtlich jeden Athemzug ſolcher Leute namentlich von Dupanloup's Stellung, Talent und Einfluß bewachen. Dennoch ist der Biſchof freimüthig genug zu ſagen: „O! ich geſtehe es, es gibt eine Politik, vor der mir ſchaudert. Das ist die Politik ohne Glauben und ohne

Gesetz, welche nur die Erfolge der Gewalt, der List, der glücklichen Lüge kennt. Die egoistische und exclusive Politik, die Politik der Rachsucht, die Politik der Tyrannei und der Unterdrückung. Die Politik der vollbrachten Thatsachen, welche den Schwachen und den Unterdrückten opfert, welche Polen theilt, welche Irland hinwürgt, welche den Skandal ihrer Annexionen vor den Augen der Welt entfaltet! O! vor dieser Politik werde ich mich niemals beugen, wäre sie auch tausendmal siegreich; sie darf nie auf meinen Beifall und auf meine Huldigung zählen!"

Auch die an dem Bischofe von Orleans gewohnte edle Sprache und fertige Rhetorik tritt uns von Anfang bis zum Ende der Rede entgegen. Und doch wird das Ganze schwerlich dem Geschmacke und Wesen des Deutschen entsprechen: das Christliche verschwindet doch zu oft und stark neben der französischen Gloire, gleich als ob man zweimal Franzose und dann erst Christ sein sollte. Jedenfalls nehmen sich folgende Sätze in einer Leichenrede etwas sonderbar aus (S. 45): „Sein anscheinender Zorn war bisweilen sehr heftig, aber seine Gutmüthigkeit verrieth sich in seinen Flüchen. Die Gewohnheit des Commando's, das Bedürfniß einer raschen und verständigen Ausführung, der leidenschaftliche Wunsch, Alles gut zu machen, entschuldigten seine größten Grobheiten, und wie bereitwillig war er, sobald er den peinlichen Eindruck derselben bemerkte, sie durch die liebenswürdigsten Wendungen gut zu machen."

Die Uebersetzung liest sich gut und die Ausstattung ist schön.

8.

Meiſter **Johannes Marienwerder**, Profeſſor der Theologie zu Prag und die Klausnerin **Dorothea von Montau.** Ein Lebensbild aus der Kirchengeſchichte des XIV. Jahrhunderts von Dr. **Franz Hipler**, Subregens des Klerikalſeminars zu Braunsberg. Aus der Zeitſchrift für die Geſchichte Ermlands beſonders abgedruckt. Braunsberg 1865. Verlag von Ed. Peter. gr. 8. 134 S.S. Preis fl. 1. 24 kr.

Nach einer ganz kurzen hiſtoriſchen Einleitung wird zum Leben Marienwerder's übergegangen und dieſes in der natürlichſten und ſachgemäßeſten Eintheilung des Stoffs dargeſtellt. Hr. Dr. Hipler bringt nicht nur die nöthigen Vorſtudien zu ſeiner Arbeit, ſondern auch den umſichtigen Fleiß des Hiſtorikers neben der Liebe zu einem ſo hochverdienten Leben, wie das Marienwerder's in jeder Beziehung war. In dieſes Leben ſollte vorſehungsvoll das Leben Dorothea's von Montau verflochten werden, der hochbegnadigten Klausnerin. Für das Große, das wir hier zu ſehen und zu hören bekommen, wenn auch nur in einzelnen kurzen Umriſſen, zeigt unſer Autor den nöthigen feinen Sinn und das noch nöthigere religiöſe Gemüth. Daher ſpricht nicht nur Alles an, ſondern es feſſelt uns Alles, namentlich von S. 50 an bis zum Ende. Mit Andacht legen wir das Buch aus der Hand und ſeine Eindrücke werden nicht ſo leicht ſich aus unſerem Gedächtniß und Herzen verwiſchen laſſen. Gelehrte und Ungelehrte, Prieſter und Laien werden mit Erbauung ein ſolches Lebensbild betrachten und ſich davon angezogen, wo nicht gar zu Höherem erhoben fühlen müſſen. Die edle einfaltsvolle

Darſtellung iſt die eines ſolchen Gegenſtands allein würdige. Zu Proben und Auszügen kann Referent ſich hier nicht verſtehen: es iſt ein Buch, mit dem man Exercitien machen kann.

III. Nekrolog.

Dr. Johann Baptist Hirscher.

Von Prof. Dr. Mack.

Die Nachricht von dem am 4. September v. J. zu Freiburg im Breisgau eingetretenen Tode des Geheimenraths und Domdekans Dr. Johann Baptist v. Hirscher hat in vielen Herzen dankbare Erinnerungen an den Mann wachgerufen, der als Lehrer und Schriftsteller lange Zeit mit seiner ausgezeichneten Persönlichkeit und durch sein unermüdetes Wirken für christliche Wissenschaft und geistige Amtsführung in der Vorderreihe der katholischen Theologen gestanden ist.

Dem Andenken des Verewigten, welcher nach seinem Eintreten in die theologische Fakultät dahier (1817), Mitbegründer der Quartalschrift gewesen ist (1819) und bis zu seinem Abgange nach Freiburg zahlreiche und gehaltvolle Arbeiten in ihr niedergelegt hat, sind die folgenden Erinnerungen gewidmet.

Hirscher's äußere Erscheinung ist sich bis in sein hohes Alter gleich geblieben. Beim ersten Anblick war in dem kirchlichen Dignitär der einstmalige Tübinger Lehrer mit der ansehnlichen Gestalt von etwas einwärts geneigter

Haltung und bemessenem Gange wieder zu erkennen; das unter hochgewölbter Stirne ein würdevolles Antlitz belebende Auge war bis zum letzten Athemzuge der Spiegel seines reichen und tiefen Geistes. Wenn dieser Lehrer langsamen, manchmal wie zögernden Schrittes vor seine Zuhörer trat, um ihnen, nicht selten unter sichtbarem Ringen nach dem allein zutreffenden Worte, seine theologischen Lehren mitzutheilen, war seine Zuhörerversammlung mehr als aufmerksam, sie war ergriffen und erbaut. Stunde für Stunde ließen seine Vorträge über die Moral das christliche Leben aus seiner Darstellung der Thaten des offenbaren Gottes und der durch Gnade und Freiheit bestimmten Geschichte des Menschen verständlicher, ernstvoller und zukunftsgewisser in die Erkenntniß treten; wer sich diesem Werke bildenden Unterrichts in geistiger Mitarbeit hingab, der wurde zur lebendigen Wissenschaft hingeleitet, zur Anschauung und zum Verlangen des in Jesus Christus gegebenen und geordneten Daseins.

In der ausübenden Seelsorge war Hirscher nur kurze Zeit gestanden. Aber seine volksmäßig angelegte Individualität (er war der am 20. Januar 1788 geborene Sohn eines bäuerlichen Landmanns zu Alt-Ergaten im württembergischen Algäu), sein scharfer und klarer Blick auf das Leben in niederen und in höheren Kreisen, eine gewissenhaft benützte Studienzeit (zu Constanz und Freiburg), seine Vikariatsjahre bei Beslin (1810—1812), die philosophischen Lehrvorträge, welche er als Repetent bei der katholischen Universität in Ellwangen und als Gymnasialprofessor zu Rottweil (1812—1817) zu besorgen hatte, seine Kenntniß der klassischen Literatur und der christlichen Kunstgeschichte, vor Allem aber seine unausgesetzte Vertiefung in die heilige

Schrift verliehen der Paſtoralanweiſung Hirſcher's einen hohen Reiz, eine geiſtliche Weihe und eine eindringende Ueberzeugungskraft. Rief er vom Anfang ſeiner öffentlichen Thätigkeit der ganzen Geſellſchaft zu: „Conſtitutionen, Handelsverträge, Staatsorganiſationen, Geſetze und Controllen, Gewerbe und Maſchinen, Vereine und Inſtitute reichen nicht aus: es fehlt der Geiſt. Vielleicht iſt die Zeit nicht fern, wo man auch in den höhern und höchſten Kreiſen einſehen wird, welchen Werth für die Welt der frühgepflegte Glaube an das Poſitive des Chriſtenthums und der Kirche habe, und daß, wenn man ſich von der Redlichkeit und dem Ernſte jenes Glaubens losſage, ſolcher Abfall von der Frömmigkeit der Väter genau in dem Maaße die unaufhaltſamſten Uebel nach ſich zieht," ſo ſtellte er beſonders an den geiſtlichen Stand hohe und ernſte Anforderungen; daß die Kinderwelt in Unſchuld, Frohſinn, Fleiß und Gehorſam auflebe, der Jüngling und Mann die Selbſtbeherrſchung und Anſtrengung für alles Edle bethätige, die Jungfrau und Mutter durch Natürlichkeit, Sittſamkeit und Herzlichkeit geadelt ſei, legt er der Curatgeiſtlichkeit auf das Gewiſſen. Er bedürfe einer durchgängigen mit großer Anſtrengung betriebenen chriſtlichen Erziehung. „Denn wer iſt unſere Kraft und Wehr! Nächſt Gott iſt es der Glaube und die Liebe unſerer Gemeinden. Sind wir nicht in dem Herzen und Willen des Volkes gegründet, ſind wir nicht hier unauslöſchbar eingezeichnet, ſo ſtehen wir in der Luft."

Wie die Diener der Kirche für ihren Beruf an niederen und höheren Anſtalten, ſowie im Prieſterſeminar heranzubilden ſeien, welche wichtige Aufgabe dießfalls den Vikariatsjahren der angehenden Geiſtlichen, „dieſem fort-

gesetzten in alle Gegenden des Landes verlegten Seminar" zufalle, ist von Hirscher in einer Reihe von Abhandlungen der Q.-Schr. ausgeführt. Allen Seelsorggeistlichen führt Hirscher die Wichtigkeit der Pastoralconferenzen vor Augen; er erinnert sie in dem Aufsatze über Pastoralgemeinschaft, wie die Idee der christlichen Liebe und Gemeinschaft, welche alle Anstalten des Christenthums, sich in dem Kreise der Seelsorger auf eine ausgezeichnete Weise hervorheben müsse und daß katholische Seelsorger im Geiste des Evangeliums und nach der Analogie der Verfassung ihrer Kirche handeln, wenn sie unter sich Vereine bilden zu dem Zwecke, die persönliche Bildung der Einzelnen zu erhöhen. Eindringlich sind ferner seine Ermahnungen an den Klerus, dem Gange der allgemeinen Literatur und dem durch sie vertretenen Geiste der Zeit mit ernster Aufmerksamkeit zu folgen. Wir haben, das gibt er ihm zu bedenken, den Schlüssel der Literatur nicht allein. In der Welt gehen oft aus dem Zusammenfluß mannigfaltiger Umstände, aus den politischen Reibungen heterogener Stoffe, vornehmlich aber auch aus Revolutionen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, der Metaphysik, des Naturrechtes, der Moral, der schönen Künste u. s. w. eine Menge neuer Ideen, mehr oder weniger unabhängig von der Geistlichkeit hervor, die sich nicht selten mit Macht und Schnelligkeit verbreiten und selbst bis in das Volk hindurchdringen.

Wenn Geistliche nun von allen diesen Veränderungen in den Ansichten der Menschen, und von allen den verschiedenen neuen und eigenthümlichen Richtungen des Zeitgeistes keine wahre Kenntniß haben und nehmen, wie vermögen sie das Gute in den vorgegangenen Umwandlungen von dem Bösen darin zu unterscheiden, wie jenes wirklich

anzuerkennen und zu pflegen, dagegen aber dieſes zu bekämpfen, wie den Uebertreibungen, Einſeitigkeiten und Auswüchſen aller Art entgegenzutreten, ohne doch das Beſſere zu verwerfen und ſich mit dem Gange der Zeit in einen unheilbringenden und fruchtloſen Kampf zu verwickeln?

Wenn ſie von ihrer Zeit nichts wiſſen, als was ſie etwa zufällig und in grober Einſeitigkeit und Entſtellung von einem Dritten gehört haben, ſo erheben ſie ſich gegen dieſelbe mit einem blinden und eitlen Eifer und verlieren ſo ihre Zeit mit einer fruchtloſen Bemühung, das zu vernichten, was ſie blos ſichten und leiten ſollten, und damit werden ſie dann ſtatt Organe der Kultur im Großen, unnütze Schmäher der Zeit, und indem ſie unverſtändig dem Strome in die Bahn treten, veranlaſſen oder zwingen ſie dieſen erſt recht, aus ſeinem Beete zu treten.

Die politiſch erregte Zeit veranlaßte Hirſcher wiederholt, die Angehörigen des geiſtlichen Standes zu warnen, daß ſie ihre Berufsthätigkeit nicht mit politiſchen Motiven zerſetzen und die Pflicht beſonnenen Maßhaltens ſtets im Auge behalten ſollten, denn zwei Partheien ſeien auf gleich verkehrtem Wege. „Die eine ſieht die drohende Gefahr; und indem ſie ſich an die fromme und auch für den geiſtlichen Stand ſo angenehme Zeit, wie wir ſie vor ſechzig und mehr Jahr hatten, erinnert, ruft ſie dieſelbe angelegentlich zurück. Allein wer kann den Geiſt derſelben zurückführen? Und hat man auch ihre Formen und Weiſen zum Theil zurückgebracht, ſo iſt der alte Geiſt doch nicht wiedergekehrt, und was übt ſie über den neuen für eine Gewalt? Keine. Die andere Partie ſieht die Gefahr nicht. Von einer Kriſis für das Chriſtenthum, Kirchenthum und Völkerwohl ahnt ſie nichts. Die Partie

der Bewegung ſchmeichelt ihr, und indem ſie ſich in ihrer Art an dieſe anſchließt, glaubt ſie ſich und ihre Sache geborgen, nicht begreifend, daß, wer nicht an Jeſus Chriſtus glaubt, auch nichts von ſeiner Kirche, am wenigſten von den Pfaffen wiſſen wolle. Aber das Ende? Sie (ſammt ihren Gütern und Zehenten) wird, wenn es unglücklicher Weiſe je zu einer Exploſion kommen ſollte, zuerſt in die Luft fliegen." Nur von der Pflege und Belebung des poſitiven Chriſtenthums und von der ungeſtörten Wirkſamkeit kirchlicher Unterweiſung, Uebung und Zucht erwartet er das religiös-ſittliche Heil und die Rettung der Geſellſchaft, und iſt für dieſe Ueberzeugung, wie im Lehramte und der Publiciſtik, ſo auch in der geſetzgebenden Verſammlung in der 1. badiſchen Kammer zu jeder Zeit eingetreten. Unter Hirſchers literariſchen Arbeiten haben die Darſtellung der chriſtlichen Moral und Katechetik, ſodann die homiletiſchen Betrachtungen über die hl. Schrift die allgemeinſte Anerkennung gefunden und müſſen als Schriften von bleibendem Werthe bezeichnet werden. Daß die Geſellſchaft in den durch Beruf und ſociale Bedeutung den Charakter der Zeit beſtimmenden Kreiſen durch die hergebrachte theologiſche Lehrart an Religion und Kirche nicht feſtzuhalten oder wirkſam zu ihr zurückgeführt werden könne, war lange vor Hirſcher ſolchen Vertretern der theologiſchen Wiſſenſchaft klar geworden, welche für die Erſcheinungen der Zeit den hellen Blick und für die geiſtigen Bedürfniſſe der Menſchheit ein ernſtes Streben beſaßen. Es war ſeiner Zeit im katholiſchen Deutſchland vorzüglich Sailer, deſſen von dieſer Ueberzeugung durchdrungene Perſönlichkeit der theologiſchen Wiſſenſchaft und kirchlichen Denkart unvergeßliche Dienſte geleiſtet hat. Seiner Darſtellung der chriſt-

lichen Moral (zunächſt für künftige Seelſorger und dann für jeden gebildeten Chriſten) darf in Hirſcher die Hinleitung zu derjenigen Behandlung der Wiſſenſchaft des chriſtlichen Lebens zugeſchrieben werden, in welcher die chriſtliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches, dargeſtellt in der Grundlegung, dem Werden und der Herrſchaft deſſelben in der Menſchheit, erſtmals im J. 1835 erſchienen und geraume Zeit als das bedeutendſte Werk in der Literatur der chriſtlichen Ethik anerkannt und benützt worden iſt, das auch außerhalb der Gelehrtenwelt den durch die bekannten Ereigniſſe jener Zeit ihren kirchlichen Intereſſen zugekehrten Katholiken Deutſchlands reichliche Mittel zu jener kirchlichen Aufrichtung geboten hat, auf welche der Auctor bei der Veröffentlichung ſein Augenmerk gerichtet hielt. Mit ſeinen Vorgängern und Mitarbeitern in der katholiſchen Moraltheologie hat ſich Hirſcher in den nachfolgenden Auflagen des Werkes (die fünfte Auflage iſt 1851 erſchienen) auseinandergeſetzt; ſein „Verſuch" der chriſtlichen Ethik in bibliſcher Begründung, pſychologiſcher Durchführung und ſyſtematiſchem Aufbau eine ihrem poſitiven Charakter, wie ihrem praktiſchen Ziele angemeſſene Darſtellung zu geben, ſollte anderen Bearbeitungen der Moral, welche auf die moraltheologiſchen Werke der Vorzeit und auf die präceptive Methode zurückgehen wollten, nicht in den Weg treten, wie ja auch in dieſer Richtung bei ihm ſelber die fortwährend beſſernde Hand deutlich hervortritt.

Die Nothwendigkeit einer ſolchen Erziehung der chriſtlichen Jugend, wie ſie Hirſcher in ſeinem zweiten Hauptwerke, der Katechetik, begründet und umfaſſender, als es in irgend einer anderen Anleitung zur Löſung derſelben Aufgabe geſchehen iſt, dargeſtellt hat, iſt bei den lebhaften

Erörterungen, welche über den Gegenstand ergangen sind, nicht widersprochen worden; auch wird man bei den voraussichtlich noch lange nicht ruhenden Versuchen in der Katechismusangelegenheit immer wieder auf die von Hirscher dargelegten Grundsätze über die Verwaltung des Lehramtes bei der christlichen Jugend zurückkommen. Am Beginne seiner akademischen und schriftstellerischen Thätigkeit hat es Hirscher ausgesprochen: „so unläugbar die Abwendung großer Gefahren, welche der Sache des Christenthums in unseren Tagen zu drohen scheinen und die Hervorbringung einer schönen christlichen Zeit von der treuen und zweckmäßigen Handhabung jenes Amtes abhängt, so unbestreitbar ist es auch, daß trotz dem Rühmlichen, was man bisher für Katechetik gethan hat, die Theorie derselben keineswegs vollendet, noch weniger aber ein wahrhaft katechetisches Verfahren unter der Geistlichkeit allgemein geworden ist." War es etwa die Strenge, mit welcher er dieses Verfahren beurtheilte und die hohen Anforderungen, welche er an die in Anwendung kommenden Lehrbücher der Religion stellte, welche zu den Ausstellungen einlud, welche die von ihm selber ausgearbeiteten Schulkatechismen zu erleiden hatten? Wie dem sein möge, darin hat der Verewigte Recht gefunden, daß auch den neben und nach ihm gegen seine katechistischen Bücher gerichteten Bemühungen noch gar Vieles fehlt, um das von Hirscher gezeigte Ziel befriedigend erreicht zu zeigen.

Ein Lehrbuch der Homiletik ist von Hirscher nicht erschienen, dafür dürfen die in seinen homiletischen Vorlesungen und in den Recensionen von Predigtbüchern, hauptsächlich aber in der Abhandlung über die Pflicht des Seelsorgers, Glauben zu predigen, ge-

gebenen Ausführungen als der mächtigste Anstoß zur Abwendung von jener „Kanzelberedsamkeit“ bezeichnet werden, unter deren Hohlheit und Ungebühr gar lange Zeit das kirchliche Predigtamt gelitten hat. Wie hat doch Hirscher schon im J. 1821 die wunden Stellen der schönrednerischen, wie der polterhaften Predigten und die Ausartungen gedruckter und ungedruckter Predigten getroffen, wenn er ihnen vorhält: „Das innere Leben des Menschen gleicht einem Baume, der in einem Erdreich steht. Die Seele ist das Erdreich. Der Glaube mit der Liebe ist zu vergleichen mit den Wurzeln und dem Stamme. Daraus schießen hervor die Gesinnungen des Menschen als Zweige und diese treiben die Früchte des Baumes, die guten Werke. Muß man nun nicht trauern, wenn die Gärtner statt zunächst die Wurzeln in das Erdreich zu bringen, und sie zu pflegen, allerlei hübsche Früchte an die Zweiglein anbinden, und die Zuschauer es loben, daß der Baum jetzt Früchte trage und den Gärtner bewundern, der die fernsten und unscheinbarsten Zweige nicht unversorgt läßt. Nun wie oft sind wir Prediger eben diese Gärtner. Was thun wir uns nicht selten darauf zu gut, ein neues Thema ausfindig gemacht, eine sehr specielle Pflicht behandelt zu haben. . . Willst Du mit Erfolg die Tugenden empfehlen, so sorge vorher, daß die Wahrheiten des Glaubens in der Seele Leben gewinnen. Es ist auch großentheils zwar gewiß gut gemeint; aber sehr hart, beständig mit der Zuchtpeitsche der Pflicht hinter dem Volke zu stehen und die Geduld desselben mit uns Sittenpredigern ist groß. Es könnte es fühlen, daß es nicht vorangeht und wir könnten es wissen, daß es so nicht gehen kann. Dennoch schwingen wir unaufhörlich unsere Ruthe. Warum plagen wir das Volk so?

Ich dächte, wir hätten das Netz der Pflichtenlehre lange genug ausgeworfen, ohne etwas zu fangen; wir könnten es auf jeden Fall einmal zunächst mit dem Glauben versuchen. Nicht mit dem Glauben allein, aber mit dem Glauben vorzüglich. . . Ja, es ist eine der höchsten Aufgaben des christlichen Predigers, wie sein göttlicher Meister zu suchen, was verloren war und die Sünder Gott zu gewinnen, aber umsonst sind unsere Ermahnungen, umsonst unsere Lobpreisungen der verlassenen Tugend, umsonst unser Gemälde von dem nichtigen, unruhevollen und selbstzerstörenden Treiben des Sünders; umsonst verfolgen wir seine frevle Gesinnungen nach allen ihren Richtungen, umsonst entwickeln wir alle ihre Gestalten, umsonst vernichten wir ihre Scheingründe und Entschuldigungen: der Sünder schenkt uns vielleicht seinen Beifall, er bewundert unsere feine Kenntniß des menschlichen Herzens, er verspricht uns sogar, seine Sünde zu lassen; aber er läßt sie nicht und ließ er sie auch, so ergreift er darum das Gute nicht positiv. Denn ihm fehlet der Glaube und wir haben ihn nicht geweckt. Wir haben uns als Menschenkenner bewiesen, aber die Gabe, einen Sünder zu bekehren, haben wir nicht entwickelt. Wir haben uns Lob erworben; aber jenes Licht haben wir nicht angezündet, das leuchtet in den Abgrund eines sinnlich versunkenen Herzens, es mit Grauen und Entsetzen vor sich selber erfüllt und vor dem Anblick alles Greuels in ihm, das ein ernster Führer wird, dem herben Jammer zu entfliehen in ein göttliches Land. Das Licht aber ist der Glaube."

Im Uebrigen hat Hirscher mit gewichtigen Gründen den Werth der Homilie gegenüber der gewöhnlichen Predigtform hervorgehoben und in der Weise textmäßiger Be-

trachtung die evangeliſchen Pericopen zuerſt (1829) der Faſtenzeit, ſodann (1837) des ganzen Kirchenjahrs, zuletzt auch die ſonntäglichen Epiſteln (1860) betrachtungsweiſe, zunächſt für die berufenen Verkünder des Wortes Gottes, ſodann für Bibelleſer überhaupt dargeſtellt. Dieſe Betrachtungen, denen „die Hauptſtücke des chriſtlichen Glaubens“ (1857) ſowie „die Geſchichte Jeſu“ (1839) und „das Leben Mariä“ (1854) zur Seite gehen, geben zu fruchtbarer Auslegung und erbaulicher Leſung der hl. Schrift ſehr werthvolle Anleitungen.

Die Entſchiedenheit und der Erfolg, womit Hirſcher ſeine reiche Begabung in den Dienſt des Evangeliums und der Kirche geſtellt hatte, führte ihn, wie bekannt, zu Vorſchlägen für kirchliche Einrichtungen, welche vielfachem und lebhaftem Widerſpruch begegnet ſind. Seine ſcharfe Beobachtung der Schäden und Uebelſtände in allen Klaſſen der Geſellſchaft ließ ihm mitunter auch ſolche Neugeſtaltungen verſuchswerth erſcheinen, deren bedenkliche Seiten nicht zu verkennen waren; ſein kirchlicher Gemeingeiſt ließ da und dort die Unterſchiede in den Gliederungen der Kirche vor ſeinen Augen zurücktreten, ſein Wunſch, auch die lauen, entfremdeten und widerwilligen Bekenner des Evangeliums für chriſtliche Anſchauungen zu gewinnen und zu beleben, konnte auf ein Verlaſſen unaufgebbarer Haltpunkte gedeutet werden, und die Beſorgniß erwecken, es möchten die auflöſenden Elemente der Zeit in die Kirche ſelber eindringen. Von ſeinen akademiſchen Collegen ſind ſolche Bedenken, wie die Quartalſchrift ſelber ausweist, weder überſehen, noch verſchwiegen worden und den Erörterungen, welche hierüber zwiſchen ihm und ſeinen älteren und jüngeren Freunden von Zeit zu Zeit vorkamen, hat es an Lebhaftigkeit nicht

gefehlt. Einen erfreulicheren Sieg indeſſen, als er den zum Theil ſehr unbilligen Gegnern über Hirſcher zugefallen iſt, hat der verehrungswürdige Mann über ſich ſelber durch die Bereitwilligkeit gewonnen, mit welcher er ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit im Ganzen und einzelne Schriften ausdrücklich dem kirchlichen Richteramt unterworfen hat.

Die zwei letzten Jahrzehnte ſeiner Thätigkeit gehörten der badiſchen Erzdiöceſe an, wohin er im Jahr 1837 einen Ruf an die Univerſität Freiburg annahm. Wie tief ihm ſelber der Weggang von Tübingen zu Herzen ging, zeigten ſeine Abſchiedsworte vom 14. Septbr. 1837 an die Studirenden der katholiſchen Fakultät, welche die aus derſelben erkennbare Verehrung dem Verewigten auch nach ſeinem Abgange bewahrt und namentlich in den jährlichen Verſammlungen ihrer Cursgenoſſen ausgedrückt haben.

„Meine theuren Freunde! Als Sie mir den Wunſch ausdrückten, daß ich nicht von der hieſigen Lehranſtalt abgehen möchte, ſtand noch das und dieſes in Ausſicht, was den obſchwebenden Verhandlungen eine Ihren Wünſchen entſprechende Wendung geben könnte. Nun ſich die Sache für meinen Abgang von hier entſchieden hat, fühle ich mich gedrungen, Ihnen hiemit und in Erwiederung auf Ihre liebevolle Zuſchrift jene Empfindungen und Geſinnungen zu wiederholen, welche ich für dieſen Fall gegen Ihre Deputation mündlich ausgeſprochen habe. Ja, wenn irgend etwas iſt, was mir den Austritt aus meinen bisherigen Verhältniſſen ſchmerzlich macht, ſo iſt es die innige Anhänglichkeit derjenigen, die ich zu meinen Schülern zu zählen bisher die Freude hatte und auch derjenigen, welche erſt künftig in dieſes Verhältniß zu mir treten ſollten. Zwar den Erſteren werde ich immer nahe bleiben, denn ich hoffe

nicht, daß eine etwas größere Entfernung das Band zu zerreißen im Stande sein werde, welches mich an sie knüpft. Aber auch mit den anderen hätte ich gerne in engere Geistes-Verbindung treten mögen — was nun, soweit es nicht etwa auf dem Wege der Schrift geschieht, unmöglich geworden ist; und das ist es, was mir besonders nahe geht. Wie die Sachen nun liegen, vermag ich nichts, als Ihnen meinen herzlichen Abschiedsgruß zu bringen und Sie meiner unauslöschlichen Liebe zu versichern. In Wahrheit kann ein engeres Verhältniß zwischen uns doch nicht gedacht werden. Es ist uns die Sache des Herrn, es ist uns die Sache der Menschheit im Herrn, gemeinsam. Geeinigt in Einem Lieben und Streben können wir einander nimmermehr fremd werden. Ja, je inniger wir dem Herrn verbunden sind, desto enger (in Ihm) auch untereinander. Wohlan, laßt uns dem Herrn recht innig geeinigt sein, daß wir es auch seien, einig unter einander. Ich werde von Zeit zu Zeit von Ihnen und von Allen, die schon vor Ihnen in die große Laufbahn hinausgetreten sind, hören — von Ihrem Glauben, von Ihrer Liebe, von Ihrer Wirksamkeit und den beseligenden Früchten derselben. Ich werde mich freuen und um Ihrer willen Gott preisen. Der Beruf ist groß: wohl werth, daß man Vater und Mutter, Bruder und Schwester und Weib und Kind verlasse und sein Leben an ihn setze. Sie werden es wagen und vollbringen. Auch ich hoffe es mit Gott zu vollbringen, und so werde ich Sie wiedersehen dort, wohin ich Ihnen vorausgehen werde. Ja, ich hoffe zuversichtlich zu Gott, daß wir Alle das schöne Werk vollenden und reiche Ihnen in dieser Hoffnung auf ewiges Wiedersehen die Hand."

Zu Freiburg übten Hirschers Collegien über die christ-

liche Moral und Religionswiſſenſchaft eine mächtige Anziehungskraft auf einen ſtets großen Zuhörerkreis aus und verſchafften dem gefeierten Lehrer jene hervorragende Anerkennung, die ihm auch fortgeſetzte Angriffe nicht zu entziehen vermocht haben. Von den akademiſchen Collegen wie von den Studierenden hochgeehrt, und von dem Landesherrn wiederholt ausgezeichnet, ſah er ſich im Jahr 1839 auch von der kirchlichen Oberbehörde durch die Erwählung zum Erzbiſchöflichen Domcapitular in ſeiner Perſon und ſeinen Verdienſten gewürdigt. In dieſem Berufe war es hauptſächlich das Prieſterſeminar, dem er durch perſönliche Leitung der katechetiſchen und homiletiſchen Uebungen ſeine Obſorge angedeihen ließ, während er zugleich durch ſeinen Einfluß auf die ſchon in der Seelſorge wirkende Geiſtlichkeit mittelſt Belebung der Paſtoralconferenzen, durch ſein Hinwirken auf einheitliche und fruchtbringende Verwaltung der Seelſorge, ſowie auf wiſſenſchaftliche Fortbildung des Klerus ſich ein dankbares Andenken bei dieſem geſichert hat. Und wenn der ehrwürdige Oberhirte der Erzdiöceſe mit ſeinem Domcapitel, deſſen Vorſtand Hirſcher im Jahr 1850 geworden war, die kirchliche Disciplin gegen mißleitete und abtrünnige Prieſter kraftvoll angewendet, wenn ſie das Rechtsgebiet der Kirche gegen fremdartige Einmiſchungen mit Nachdruck geſchützt und in den verſchiedenen Verſuchen zur Beilegung ſehr ernſter Conflicte ihre Stellung unverrückbar gewahrt haben, ſo wird der durch ſeine ſtets verſöhnliche Geſinnung nicht geſchwächten Feſtigkeit des Verewigten ihr Antheil an dem Verdienſte hieran nicht abgeſprochen werden können. Daß Hirſcher auch in der erſten badiſchen Kammer, deren Mitglied er ſeit 1845 auf mehreren Landtagen geweſen, für die religiöſen Intereſſen und die Selbſt-

ständigkeit der Kirche zu jeder Zeit eingetreten, beweisen die öffentlichen Verhandlungen.

Auch seitdem er bei vorgerücktem Alter von dieser Stellung, wie von der theologischen Professur zurücktrat, nahm Hirscher, wie seine bis in das 78. Lebensjahr fortgesetzte literarische Arbeit beurkundet, an der theologischen Wissenschaft und ihrer Anwendung lebendigen Antheil. Besonders angelegentlich aber war seine Sorge für die Hilfsbedürftigen in der Gesellschaft, zumal für die verlassene und verwahrloste Jugend, für welche er mehrere Pfleganstalten auf eigene Kosten gegründet und sein ansehnliches durch eine sehr ergiebige schriftstellerische Thätigkeit sowie durch eine früh begonnene und mit seltenem Erfolg belohnte Emsigkeit in Sammlung werthvoller Kunstgegenstände, namentlich ausgezeichneter Gemälde, erworbenes Vermögen testamentarisch bestimmt hat.

Am 24. Juni 1865, seinem letzten Namenstage, beschloß Hirscher in persönlichem Abschiede seine Theilnahme an den Sitzungen des Domcapitels, war jedoch auch nachher noch und zwar bis zum letzten Tage seines Lebens für dasselbe in Thätigkeit. Es war, nachdem er die Sterbsacramente wiederholt empfangen hatte, die achte Abendstunde des 4. September, als er hellen Blickes sein Ende wahrnahm, und in Gegenwart geistlicher Freunde ohne Todeskampf unter dem Aufrufe dahinschied: wie wird mir!

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtundvierzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1866.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Jakobus von Jüterbogk,

ein deutſcher Theologe des fünfzehnten Jahrhunderts

von

Dr. Heinrich Keller,
Pfarrer in Bitburg (Diöc. Trier).

Obwohl das fünfzehnte Jahrhundert in Bezug auf Diſciplin und kirchliches Leben ein trauriges und düſteres in der Kirchengeſchichte iſt, ſo fehlte es ihm doch keineswegs an geiſtiger Rührigkeit und wiſſenſchaftlicher Thätigkeit. Während es beim Ausbruche der Reformation ſelbſt an Männern, welche durch Gelehrſamkeit und Frömmigkeit eine Stütze der alten Kirche hätten ſein können, in Deutſchland ſo ſehr fehlte und die Neuerung daher unaufhaltſam um ſich griff, hatte das vorhergehende Jahrhundert eine verhältnißmäßig große Reihe glänzender Namen aufzuweiſen. Es will mir vorkommen, als ſei man dieſer Zeit in einer Beziehung noch nicht ganz gerecht geworden. Wenn man die erſtaunliche Anzahl Schriften

betrachtet, die bis Ende des fünfzehnten Jahrhunderts durch den Druck bekannt gemacht wurden, wenn man sieht, wie manchmal von einem einzigen Traktat acht, zehn, zwölf verschiedene Ausgaben im Laufe von fünfzig Jahren erschienen, wenn man endlich die Unmasse von Schriften erwägt, die im 15. Jahrhundert verfaßt wurden und noch handschriftlich in den verschiedenen Bibliotheken lagern, so sollte man mit dem Vorwurfe stupider Trägheit und geistlosen Verfalls zurückhaltender sein. In wissenschaftlicher Beziehung ist das fünfzehnte Jahrhundert noch lange nicht das schlechteste, in sittlicher, administrativer und disciplinärer Hinsicht freilich stand es nicht gut. Doch fehlte es auch auf diesen Gebieten nicht an Reformbestrebungen, sondern es wollte eigentlich alles reformiren, alles rief nach Reformation. Einer von denen, die diesen Ruf am lautesten erhoben, die es mit der Reformation ehrlich und aufrichtig meinten und nicht bloß andere reformiren wollten, sondern was sie von andern verlangten, auch selbst thaten, war der Theologe und Canonist Benedikt Stolzenhagen von Jüterbogk, gewöhnlich nach seinem Klosternamen Jakobus der Karthäuser genannt [1]).

1) Nachrichten über sein Leben geben: 1) Trithemius in seinen beiden Schriften de scriptt. eccl. und im catal. viror. ill. 2) Motschmann in der Erfordia literata t. I. p. 912 seqq. 3) E. Klüpfel in der vetus biblioth. eccl. Letzterer beruft sich ausdrücklich auf die von einem Zeit- und Ordensgenossen Jacobus Valradus verfaßte Biographie und auf Mittheilungen des Erfurter Karthäuserfubpriors Augustin Stumpf, der sie wohl aus der mir unzugänglichen Nova collectio chronicae verissimae Carthusiae montis s. salvatoris Erford. 1610 von Fr. Joh. Arnoldi und andern lokalen Quellen geschöpft haben konnte. Wir stehen darum nicht an, die Nachrichten, die Klüpfel praef. p. V seq. gibt, als zuverlässig zu betrachten.

Auf dem Schauplatz der Weltgeschichte ist Jakobus nie aufgetreten und eine historische Persönlichkeit ist er nicht geworden, sein Name gehört nur der Literatur- und Ordensgeschichte an. Aber doch sind uns in Betreff seines Lebens ziemlich genaue Angaben überliefert worden. Er war geboren im Jahre 1381 in der Gegend von Jüterbogk, einer ehemals Sächsischen, im Erzbisthum Magdeburg gelegenen Stadt, jetzt zum Preußischen Reg.-Bez. Potsdam gehörig. Seine Eltern waren arme Landleute und er hatte in seiner Jugend mit Mangel zu kämpfen. Durch uns nicht bekannte Fügungen kam er in das Cisterzienserkloster Paradies in Polen, wo er auch das Ordenskleid nahm. Von seinem Abte Paulus nach der Universität Krakau geschickt, erwarb er sich die akademischen Grade in der Philosophie und Theologie, und war mehrere Jahre lang Universitätsprediger und Professor daselbst. Eine Stelle aus einer 1432 gehaltenen Predigt, wo er sich über seinen Lebenslauf ausspricht, ist ein schöner Beweis seiner frommen und gegen Gott dankbaren Gesinnung. „Ich habe nicht vergessen, sagt er, daß ich aus dem Staube des Bürger- oder vielmehr des Bauernstandes entsprossen bin und lange Jahre im Feuerofen der Armuth verborgen gelegen habe. Aus diesem hat mich Gott zum Priesterthume, ja sogar zum Ordensleben und zum Stande der Vollkommenheit erhoben und mich Stufe für Stufe durch die Grade der philosophischen und theologischen Fakultät bis zum Gipfel des obersten Lehramts in der h. Theologie berufen, was bei den Religiosen meines Ordens in diesem Lande (Polen) und in vielen Ländern Deutschlands etwas sehr seltenes ist; nicht zwar wegen meiner hohen Verdienste oder meines eminenten Wissens, das ich nicht habe; son-

dern aus unverdienter Güte und Gnade, so daß ich von Herzen mit Paulus sagen muß: „Gratia Dei sum id, quod sum“ u. s. w. [1]).

Im Jahre 1441 reiste er zum Concil nach Basel und hielt vor demselben einen Vortrag [2]). Es scheint, daß die Regeln des Cisterzienserordens, in welchem die Disciplin wohl auch ziemlich in Verfall gerathen war [3]), seinem Eifer, der Strenge seiner Ascese und seinem Streben nach der christlichen Vollkommenheit nicht mehr genügten; denn in demselben Jahre verließ er diesen Orden, nachdem er ihm vierzig Jahre angehört hatte, um in einen strengeren überzutreten, was bekanntlich nach den kanonischen Bestimmungen erlaubt ist. Er trat in den Karthäuserorden, der sich vor dem sittlichen Verfalle und dem Abweichen von der Regel bewahrt hatte, und lebte von nun an bis zu seinem Tode zu Erfurt in dem Kloster ad montem sancti salvatoris, dessen Gebäulichkeiten jetzt theils zerstört sind, theils zu ganz andern Zwecken dienen. So wurde er seinem Vaterlande wiedergegeben und entfaltete, obschon im Greisenalter stehend, noch eine bedeutende Wirksamkeit als Lehrer des kanonischen Rechts und als Schriftsteller. Nach Motschmann wurde er 1452 von der Universität Erfurt zum Doktor der Rechte promovirt und war von da an wahrscheinlich auch ordentlicher Professor, oder, wie es damals hieß, Assessor der juristischen Fakultät. Daß er im Jahre 1454—55 das Dekanat derselben Fakultät bekleidete, steht urkundlich fest und im folgenden Jahre am Feste der Apo-

1) Klüpfel a. a. O. S. 169.

2) Klüpfel a. a. O. S. V. In den Concilienakten findet sich keine Bestätigung dieser Nachricht.

3) Vgl. unten seine petitiones religiosorum.

fiel Philippus und Jakobus (1. Mai) wurde er ſogar zum Rector gewählt [1]).

Daß er Prior ſeines Kloſters geweſen ſei, wie Motſchmann ſagt, iſt unrichtig; denn er erſcheint nicht in dem Verzeichniſſe der Prioren, welches Falkenſtein in der Thüringiſchen Chronik aufbewahrt hat. Wohl aber nennt ihn Trithemius (Catal. illustr. viror.) übereinſtimmend mit den alten Ausgaben ſeiner Werke vicarius montis s. salvatoris, welchen Titel (vicarius) bei den Karthäuſern der Subprior führte. Als Jakob's Todesjahr findet ſich bei Motſchmann und Klüpfel 1465, bei Trithemius 1466 angegeben. Er führt, wie geſagt, gewöhnlich den Namen: Jacobus Carthusiensis, erſcheint aber in den Drucken und Handſchriften auch als Jacobus de Paradiso, de Polonia, Jacobus Junterburgius, de Junterborck, de Jutirbock, Jacobus de Erfordia, auch ſcheint Jacobus de Clusa ein und dieſelbe Perſon mit ihm zu ſein, wenigſtens iſt er auf dem Titel einer Ausgabe ſeiner Schrift: de animabus exutis a corporibus (Burgdorf 1475) ſo genannt [2]). Dagegen darf man ihn nicht, wie Oudin und Motſchmann, mit Jacobus de Gruytrode, der Karthäuſerprior zu Lüttich war [3]), verwechſeln.

Trithemius ſpendet unſerm Jakobus ein außerordent-

1) Matricula I. der Univ. Erfurt fol. 123 heißt es: Anno Domini MCCCCLV in die sanctorum Philippi et Jacobi apostolorum, electus est in rectorem hujus almae universitatis studii erffordensis venerabilis et circumspectus vir, Dominus Benedictus Stolczinhagin de Jutirbok, utriusque juris Doctor, decanus juridicae facultatis.

2) Den Namen Jacobus de Palma, den Klüpfel a. a. O. p. V mit aufzählt, habe ich nirgends gefunden.

3) Trithem. de script. eccl. fol. 150 b.

liches Lob. Er nennt ihn einen Erforscher und Kenner der h. Schrift, einen vorzüglichen Erklärer des kanonischen Rechts und sagt, er sei von raschem Verstande, faßlich im Ausdruck (sermone apertus), umsichtig in der Lösung zweifelhafter Fragen und sehr fromm in seinem Leben und Wandel gewesen, lauter Lobsprüche, die uns in der Hauptsache begründet erscheinen. Auch erfreute er sich eines großen Ansehens und weitverbreiteten Rufes [1]). Derselbe Literarhistoriker führt siebenunddreißig verschiedene Schriften von ihm mit den Titeln an, und sagt dann, daß Jakobus noch vieles herausgegeben habe, was nicht in seine Hände gekommen sei. Die Titel jener 37 Schriften sind:

1) De anno jubilaeo. lib. I.
2) De causis multarum passionum. lib. I.
3) De moribus Christianorum. lib. I.
4) De triplici statu hominum. lib. I.
5) Consolatio malorum hujus saeculi. lib. I.
6) De modo servandi interdictum. Ad amputandum errores. lib. I.
7) Apologeticus religiosorum. lib. I.
8) De cautelis diversorum statuum. lib. I.
9) De cognitione secretorum eventuum. lib. I.
10) De veritate dicenda vel tacenda. lib. I.
11) De cogitationibus. lib. I.
12) De contractibus. lib. I.
13) De malis hujus saeculi. lib. I.
14) De obedientia monachorum. lib. I.
15) De stabilitate monachorum. lib. I.

1) Scribendo et disserendo fama divulgatus usque adeo nomen doctoris obtinuit, ut ejus verba scriptaque quasi pro Apollinis oraculo haberentur. Trith. catal. ill. vir.

16) De arte moriendi. lib. I.
17) De refraenatione cogitationum. lib. I.
18) Soliloquium hominis ad animam suam. lib. I.
19) De arte curandi vitia. lib. I.
20) De septem peccatis mortalibus actualibus. lib. I.
21) De septem peccatis mortalibus mentalibus. lib. I.
22) De potestate daemonum. lib. I.
23) De dignitate praelatorum. lib. I.
24) De dignitate sacerdotii. lib. I.
25) De observantia mandatorum. lib. III.
26) De statu severioris vitae. lib. I.
27) De sabbato. lib. I.
28) De intentionis directione. lib. I.
29) De profectu vitae spiritualis. lib. I.
30) De indulgentiis. lib. I.
31) De bono morali et remedio contra tentationes. lib. I.
32) De duabus civitatibus Hierusalem videlicet et Babylone. lib. I.
33) Directorium ordinis sui. lib. I.
34) De confirmatione statutorum ordinis Carthusiensis. lib. I.
35) De his, qui frequenter vel tarde celebrant. lib. I.
36) Modus resistendi tentationibus.
37) Sermones de tempore et de sanctis. lib. I.

Die meiſten Schriften betrafen alſo, nach den Titeln zu urtheilen, Gegenſtände aus der Moral, der Caſuiſtik und em Kirchenrecht, andere waren aſcetiſchen Inhalts und nige behandelten Zeitfragen. Aber gerade in dieſem unkte iſt das Verzeichniß des Trithemius unvollſtändig; enn die wichtigen reformatoriſchen Schriften des Jakobus hlen theils ganz, theils ſind ſie in dem Verzeichniß nicht

mit Bestimmtheit wiederzuerkennen. Eine ziemliche Anzahl der Schriften des Jakobus existirt noch.

I. In incunabulis (vgl. Hain, repertor. bibl. Jacobus de Clusa) sind gedruckt:

1) *Sermones notabiles et formales de praecipuis festivitatibus* celebribus per anni circulum tam de tempore quam de sanctis autorisati per Calixtum III. anno suo primo 1455.
2) *Sermones de tempore dominicales* per anni circulum. Auctorisante Nicolao papa V.
3) Tractatus *de valore et utilitate missarum pro defunctis* celebratarum.
4) Tractatus peroptimus *de animabus exutis a corporibus.* (Existirt in 7 Ausgaben.)
5) *Quodlibetum statuum humanorum.*
6) Tractatus *de arte curandi vitia.*
7) Tractatus *de arte bene moriendi.*
8) Tractatus *de contractibus*, qui fiunt cum pacto reëmptionis perpetuorum censuum seu ad vitam. (Also über Leibrenten.)
9) Tractatus perutilis *de veritate dicenda aut tacenda.*

II. Handschriftlich ist vorhanden (in der Freiburger Universitätsbibliothek codex 252):

10) *De bono morali* et remediis contra peccata. Autorisante Domino nostro Nicolao papa V. a. D. 1452.

III. In späteren Zeiten sind herausgegeben:

11) Tractatus *de indulgentiis.* Ed. Chr. G. Fr. Walch in den monimenta medii aevi Gotting. 1763. vol. II. fasc. 2. p. 163 seqq.
12) Tractatus *de causis multarum passionum, prae-*

cipue iracundiae et remediis earundem. Ed. Bern. Pez. Bibliotheca ascetica. Ratisbonae 1725. tom. VII. p. 389 sq.

13) *Petitiones religiosorum* pro reformatione sui status. Ed. E. Klüpfel in der Vetus bibliotheca ecclesiastica Friburg. Brisg. 1780. p. 146 seqq.

14) *De negligentia praelatorum* von Walch zweimal edirt monimenta vol. I. fasc. 1. und vol. 2. p. 67.

15) *Avisamentum ad papam* pro reformatione ecclesiae. Verfaßt 1449. Ed. Klüpfel a. a. O. p. 134.

16) *De septem ecclesiae statibus* in apocalypsi descriptis, de auctoritate ecclesiae ejusque reformatione. Verfaßt 1449. Ed. Walch vol. II, fasc. 2.

s kann leicht der Fall ſein, daß außer den hier genannten chriften noch die eine oder andere handſchriftlich vorhann iſt.

Unter den angeführten Schriften ſind die vier letzten nintereſſanteſten und wichtigſten, weil reformatoriſchen Inlts, und werden unten ausführlich beſprochen. Seine rebigten ſind einfach und auf Belehrung des Volkes berechnet. ıb bieten weiter kein Intereſſe. Die übrigen Traktate ſind vorrrſchend moraliſchen, kanoniſtiſchen und aſcetiſchen Inhaltes, ne daß aber die Diſciplinen ganz ſtreng geſchieden und ıeinander gehalten würden. Wir geben nun aus den chtigeren von dieſen Schriften, was uns zur Charakteri k der Methode des Jakobus und zur Kenntniß des tandes der damaligen Wiſſenſchaft etwas beizutragen ſcint.

Zu den geleſenſten gehörte die Schrift über den Zuınd der Seelen nach dem Tode, ein Thema, welches Jabus nur mit Zurückhaltung behandeln will, da er darüber

in der h. Schrift und bei den kirchlichen Lehrern so wenig finde. Die Seele, die nicht vor dem Leibe existirt und infundendo creata und creando infusa ist, verliert im Tode ihre vitalen, sensitiven und vegetativen Kräfte. Ein leichter und schmerzloser Tod sei noch kein Zeichen der Auserwählung und umgekehrt ein schwerer kein Vorzeichen der Verdammniß. Nach Jakobus sind es die Engel oder Teufel selbst, welche die Seelen aus dem Körper ziehen, je nachdem der Mensch gut oder böse ist [1]). Nach dem Tode aber findet das Gericht gleich am Orte des Todes statt; denn Gott ist überall. Dann spricht er über die Orte, an welche die einzelnen Seelen kommen. Er zählt deren vier: 1) coelum empyreum, 2) infernus sub terra conditus, 3) limbus puerorum, 4) purgatorium; doch hält er es für möglich, daß infernus und purgatorium ein und derselbe Ort seien, aber für die Seelen Hölle oder Fegfeuer werden, je nachdem sie verurtheilt sind, immer oder nur zeitweilig darin zu bleiben. Die Dämonen aber bewohnen nach seiner Meinung den mittleren Luftraum. Dem Fegfeuer ganz zu entgehen sei sehr schwer; diejenigen Menschen aber, deren Wille es wäre, auf Erden ewig in Ehrenstellen und Vergnügungen zu leben, sind in einem sehr gefährlichen Seelenzustande; denn aversio a Deo et conversio (sc. totalis) ad mutabile bonum sunt mortalia peccata [2]).

Die betreffende Schrift des Jakobus war eigentlich veranlaßt durch häufig an ihn gerichtete Anfragen in Betreff von Erscheinungen von Geistern auf Kirchhöfen, in Kirchen, Klöstern und Häusern, welche sich durch

1) Man vergleiche die Darstellungen auf alten Bildern.
2) Cap. 1 und 2.

allerhand Unruhe, Poltern, Umstürzen von Geräthen u. dgl. bemerklich machen, ohne gehört oder gesehen zu werden. Solche Fragen beantwortete er, um die Gläubigen zu beruhigen, den Seelen zu helfen und die Sünder zu bessern. Er hält solche Erscheinungen verstorbener Seelen für möglich, besonders an den Orten, wo sie gesündigt haben, und das Motiv sei dann bei ihnen, durch die Fürbitte der Lebenden schneller von den Qualen des Fegfeuers befreit zu werden. Dann gibt Jakobus seine, wie er selbst sagt, unmaßgeblichen Rathschläge, wie man sich auf die Beschwörung der Geister vorzubereiten habe, welche Fragen man an sie richten solle und wie man sie unterscheiden könne [1]). Über den letzten Punkt habe er in seiner Schrift de potestate daemonum [2]) ausführlich gehandelt. Wenn die Seelen Fürbitten verlangen, so soll man sie leisten; dagegen soll man Träumen nicht leicht glauben und noch weniger sie sich wünschen. Man kann den Seelen zu Hilfe kommen durch Messen, Almosen, Gebete, Fasten und gute Werke überhaupt. Indem wir das Spezielle in Betreff der Fürbitten und Messen für die Verstorbenen übergehen und auf die Schrift des Jakobus über den Ablaß verweisen, bemerken wir nur, daß er seine Mißbilligung darüber ausspricht, wenn zu seiner Zeit manche predigten, daß durch jede beliebige Messe eine bestimmte Seele aus dem Fegfeuer befreit würde. Das sei durch nichts zu beweisen. Dann schildert er die Schwere der Strafen in jener Welt im Geschmacke der damaligen Zeit und ermahnt durch Buße denselben zu entgehen [3]). Während manche Thiere die

1) Cap. 3—5.

2) Siehe oben Nro. 22. im Verzeichniß.

3) Eine Stelle über die Absolution möge hier Platz finden: Ne-

kommende Noth des Winters fühlen und durch Einsammeln von Vorräthen vorzubeugen suchen, leben die Menschen blind und sorglos in den Tag hinein. Man höre nicht auf das Wort Gottes und die Zeit habe eine ganz materielle Richtung genommen. Andere beschäftigen sich nur mit syllogisticis disputationibus, mit den tabulis Alfonsii und den motibus planetarum und denken gar nicht an das Seelenheil.

Eine habsüchtige Praxis der Bettelmönche seiner Zeit gab dem Jakobus Veranlassung zur Abfassung des Tractats de valore missarum pro defunctis celebratarum. Die Bettelmönche pflegten, wie er an einem besondern Falle erläutert, wenn Messen bei ihnen bestellt wurden, nicht in dieser bestimmten Intention zu appliciren, sondern so viele Intentionen, wie sie bekamen, wenn sie nur zusammenpaßten, zusammen zu persolviren. Also wenn z. B. vier Personen kamen und vier h. Messen pro defunctis verlangten, so glaubten sie der Verpflichtung durch eine Messe genug zu thun. Obwohl sie nun den Petenten von vorn herein ehrlich sagten, daß sie es so machten, so weist Jakobus nach, daß diese Praxis doch verboten sei, und erörtert bei der Gelegenheit weitläufig die Rechte des Petenten, die Pflichten des Persolventen, die Kraft des Meßopfers und der Fürbitten für die Verstorbenen überhaupt. Und wenn er auch sich auf manche überflüssige Distinctionen, Düfteleien und spitzfindige Fragen einläßt und sich gelegentlich

que sacerdotes solum ostendunt peccata confitentibus esse dimissa ..., quod et alii facere possent, ex signis contritionis: sed etiam ipsa peccata virtute clavium dimittunt, in quibus clavibus Christi passio operatur. Has claves accepit sacerdos in sacri ordinis acceptione.

wiederholt, so ist doch das Bestreben, aus dem Usus der Kirche und dem kanonischen Recht festzustellen, was erlaubt sei oder nicht, lobend anzuerkennen.

Auch die umfangreiche Schrift über den Ablaß hat eine spezielle Veranlassung und entstand aus der praktischen Frage, ob die Religiosen in Bezug auf Erlangung der Ablässe nicht gegen die Laien im Nachtheil seien, weil sie nicht ihre Klöster verlassen und nach Rom gehen und auch keine Almosen geben könnten, was doch beides zur Gewinnung des Ablasses erfordert werde. Diese Frage habe sich ihm aufgedrängt, als er einst in einem Kloster bei Prag lebte, während in der Stadt bei Ausstellung von Reliquien Ablaß ertheilt wurde, und nun auch viele Religiosen dieses Klosters Verlangen zeigten, den Ablaß zu gewinnen. Jakobus ist nicht dafür, daß die Religiosen ihre Klöster in dieser guten Absicht verließen, sie würden diesen Vortheil mit Einbüßung der klösterlichen Stille, Eingezogenheit und Zucht bezahlen und in allerlei Unordnungen und Versuchungen fallen. Auch hätten die Stifter der Orden nichts derart vorgesehen und erlaubt. In Bezug auf die Lehre vom Ablaß selbst, worüber er sehr exacte, kanonistische und kasuistische Erörterungen gibt, betont er mit einer Ausführlichkeit und Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, daß die Reue und Buße das Fundament der Rechtfertigung sei und dem Ablaß vorausgehen müsse, wenn dieser etwas nützen soll [1]), und erklärt den Ablaß als: Remissio poenae debitae post confessionem et contritionem ex merito alieno, ex thesauro ecclesiae [2]). Er

1) p. 173. 197. 208.
2) p. 175.

handelt speziell über folgende Fragen: 1) Was ist Ablaß? 2) Was ist sein Ursprung, woher fließt seine Wirkung? (Erörterung über den thesaurus ecclesiae p. 176—178), 3) Wem ist die Verwaltung der Abläſſe anvertraut? (Nur dem Papste.) Wem sind sie zu verleihen? 4) Dürfen sie für bloße Andacht und rein innere Akte ertheilt werden? (Nein.) 5) Dürfen sie den Seelen im Fegfeuer ertheilt werden? (Ja, fürbittweise.) Und was nützen sie dann dem Empfänger und dem Verdienenden selbst? 6) Ob sie so viel gelten, als der Wortlaut der Ankündigung besagt? (Ja.) Als Besonderheiten der Zeit, die Jakobus nebenbei erwähnt, mögen noch hervorgehoben werden: die Gemeinschaftsbriefe, wodurch man sich einem Kloster anschloß und Antheil an allen guten Werken seiner Bewohner erhielt [1]), und die Gnadenbriefe. Der Papst pflegte einzelnen Gläubigen Gnadenbriefe des Inhalts zu geben, daß sie sich in Gefahr des Todes von jedem selbst zu wählenden Beichtvater könnten absolviren lassen, und damit zugleich einen vollkommenen Ablaß erhielten [2]). Die Schrift, obwohl sie die sonstigen Fehler der Schriften des Jakobus auch hat [3]), ist sehr eingehend und für die damalige Zeit vortrefflich zu nennen. Schließlich machen wir noch die Bemerkung, daß in keiner Zeit so viel über den Ablaß geschrieben worden ist, als im fünfzehnten Jahrhundert. Jeder einigermaßen bedeutende Theolog jener Zeit hat wohl ein Werk darüber aufzuweisen

1) Die Erörterung über Sinn und Werth der Gemeinschaftsbriefe p. 197—207.

2) p. 253—264.

3) In der Erklärung der Ausdrücke quadragena, septena, carena ist er im ganzen auf der rechten Fährte; irrt aber in Betreff ihrer historischen Herleitung.

und die Traktate, welche Trithemius aufzählt, sind wirklich zahllos [1]).

Das Quodlibetum statuum humanorum trägt noch am meisten einen systematischen Charakter an sich und ist eine allgemeine Pflichtenlehre für alle Stände. Im Eingange wird über die vielen Sünden und das Sittenverderbniß der Zeitgenossen geklagt und die Tugenden der ersten Christen entgegengehalten. Dann wird über die verschiedenen Stände und Lebensverhältnisse in eigenen Abschnitten gehandelt, und zwar so, daß immer das Ideal des betreffenden Standes vorgehalten, seine Pflichten aus der h. Schrift und der Lehre der Kirche vorgeführt und vor den Hauptfehlern gewarnt wird, namentlich vor denen, welche damals im Schwang waren. Im ersten Theile wird über den geistlichen Stand, Papst, Prälaten, Äbte, Priester und Ordensleute gesprochen; im zweiten über die Laien, Könige, Fürsten, Richter, Anwälte, Bürgermeister und Kaufleute, über die Jungfrauen, Wittwen, Eheleute, Arme und Reiche, Herren und Diener, dann mit Störung der logischen Disposition über die fremden Sünden, über die Wirthe und Gäste, die Pflichten der Prediger, zuletzt über die Pflichten der Greise und Jünglinge. Der Kriegerstand ist also unberücksichtigt geblieben. Im Epilog werden zwölf Sätze über Vorsehung, Gutes und Böses in der Engel- und Menschenwelt, Weltregierung und Verträglichkeit derselben mit dem freien Willen aufgestellt, worin Jakobus sichtlich den Zweck verfolgt, das Verderben seiner Zeit zu erklären, und darüber zu trösten; auch ist die Rücksicht auf die Hussitischen Irrlehren nicht zu verkennen.

1) Vgl. catal. illustr. viror. und de script. eccl. fast auf jeder Seite.

Das Quodlibetum iſt ſomit ein vollſtändiges Handbuch der Moral im Sinne und Geiſte der damaligen Wiſſenſchaft; es enthält vieles, was zur allgemeinen, noch mehr, was zur ſpeziellen Moral und zur Pflichtenlehre gehört, auch fehlt es nicht an praktiſchen Winken für den Beichtvater, z. B. im Abſchnitt de conjugatis. Das Hauptverdienſt des Jakobus beſteht überhaupt in ſeinen Arbeiten für die Moraltheologie, ein Umſtand, der bei weitem noch nicht genug gewürdigt worden iſt, indem in den neuern Werken über Geſchichte der Moral ſogar ſein Name vergeblich geſucht wird, obwohl ſchon ein Blick auf das Verzeichniß ſeiner Schriften genügt, von ſeiner Wichtigkeit für die Entwicklung dieſer Wiſſenſchaft einen hohen Begriff zu erwecken. Wir müſſen uns hier damit begnügen, auf dieſen Mann hingewieſen und ſein Verdienſt im Allgemeinen hervorgehoben zu haben. Eine Analyſe ſeiner übrigen noch vorhandenen Schriften [1]), welche ja ſämmtlich einzelne Punkte aus der Moral im weitern Sinne behandeln, würde die Wichtigkeit ſeiner Schriften für die Moraltheologie noch mehr ins Licht ſetzen, aber für unſern Zweck zu weit führen [1]).

Das Einzige, wodurch Jakobus noch in etwas das Augenmerk der Gelehrten auf ſich gezogen hat, ſind ſeine Bemühungen um die Reformation der Kirche und ſeine reformatoriſchen Schriften. Die Schattenſeiten des fünfzehnten Jahrhunderts ſind zu bekannt und zu oft be-

1) Die Schrift *de bono morali* handelt über das ſittlich Gute, über das höchſte Gut, über die Fähigkeit des Menſchen zu ſündigen, über die Mittel gegen die Sünden, über den Stand der Vollkommenheit und über die ihm eigenen Anfechtungen. Der Traktat *de causis multarum passionum* aber iſt philoſophiſch und aſcetiſch gehalten und behandelt die zornmüthigen und begehrlichen Strebungen der Seele, ihren Urſprung und ihre Regelung durch die Vernunft.

ſprochen, als daß es nöthig wäre, ſich hier darüber zu verbreiten. Die Uebel der Zeit beſtanden insbeſondere in der Auflöſung der klöſterlichen Zucht, in abergläubiſchem, gewinnſüchtigem Mißbrauch des Heiligen, in Mangel an Sittenreinheit bei den Prieſtern, in einem wüſten und gewaltthätigen Leben bei weltlichen Großen und in Unwiſſenheit des gemeinen Volks in religiöſen Dingen. Jakobus erkannte dieſe Übel wohl und ſuchte ihnen nach Kräften durch Wort und Schrift entgegen zu wirken. Aber noch mehr, er wollte nicht bloß, wie viele, die andern reformiren, ſondern er war vor allem beſtrebt, ſelbſt gutes Beiſpiel zu geben und die Forderungen, die er an Untergebene ſtellte, zuerſt ſelbſt zu erfüllen. Dies war es auch wohl, was ihn in den Karthäuſerorden führte; denn von ihm rühmt er, daß er dem alten Geiſte und der alten Strenge treu geblieben ſei [1]). Aber er ſei auch faſt der einzige Orden, von welchem man das rühmen könne, und nur einige Benediktinerklöſter [2]), die ſich reformirt haben, könne man ihm an die Seite ſtellen.

Es war nun ſein innigſter Wunſch, daß es mit den Klöſtern wieder beſſer werde, und dieſen Wunſch recht allgemein zu machen, damit er endlich wirkſam werde, war zunächſt ſein Beſtreben. Die Schrift, welche petitiones religiosorum pro reformatione sui status betitelt iſt, ſcheint ſeine erſte über dieſen Gegenſtand geweſen zu ſein; denn er verräth darin eine gewiſſe Unſicherheit und Rathloſigkeit. In derſelben legt er zu Anfang im Hinweis auf das kanoniſche Recht und die verſchiedenen Ordensregeln dar, daß die Religioſen kein Eigenthum beſitzen dürfen. Jetzt ſei es aber ganz anders

1) Petit. relig. p. 148.
2) Quodlibet. c. IX.

und in Deutschland das Gegentheil sogar Sitte geworden, da die Regularen jeder einzelne für sich sorgen und mit Ausnahme der Karthäuser und einiger weniger anderer für sich allein wohnen, allein essen, Gold, Silber, Hausgeräth, Kleider, Betten besitzen, auch Knechte, Mägde, Jagdhunde, und Pferde halten, ja sogar theilweise Concubinen und Kinder haben, aber weit entfernt sind, die Tonsur und das geistliche Kleid zu tragen. Das Klosterleben hatte also, wie wir sehen, bei vielen ganz aufgehört. Andere, die sog. chorales, sagt Jakobus weiter, führten es noch, aber nur zum Schein. Ähnlich sei es bei den Nonnen; sie haben auch kein gemeinsames Leben mehr, und wenn sie auch noch zusammen wohnen, so kocht doch jede ihr eigenes Mahl für sich, sie gehen aus, wohin sie wollen, und Leute jedes Standes gehen ungehindert bei ihnen aus und ein. Am schlimmsten sei es damit bei den Cisterzienserinnen. Durch ein solches Leben aber werde das Gelübde der Armuth gebrochen, der Gehorsam verletzt, die Keuschheit gefährdet, Stillschweigen, Ordenstracht und brüderliche Liebe kommen in Verfall und an ihre Stelle treten Streit, Spiel, Trunkenheit und noch Schlimmeres [1]).

Wie konnten nun diese Mißbräuche so allgemein werden und sich so lange halten? Die Ursache davon ist, daß die Ordensobern ihre Gewalt zu dispensiren mißbrauchten und ganze Klöster und Konvente vom Gelübde der Armuth befreiten. So glaubten die Untergebenen in ihrem Gewissen frei zu sein und die Obern nur von einer ihnen rechtlich zustehenden Gewalt Gebrauch gemacht zu haben. Jakobus eifert nun besonders gegen diese Dispensationen in Masse,

1) Petit. relig. p. 146—151.

bestreitet deren Erlaubtheit und wirft folgende Fragen auf: Darf ein Prälat selbst mit päpstlicher Vollmacht sein ganzes Kloster vom Gelübde der Armuth dispensiren, sündigt er, wenn er es thut, ist er unter einer schweren Sünde verpflichtet, selbst mit Lebensgefahr seine Untergebenen zur Wiederherstellung der vita communis anzuhalten, ist Jemand auf Befehl eines höhern Obern, die Leitung eines solchen Klosters, wo keine Disciplin herrscht, zu übernehmen verpflichtet und muß er in einem solchen Kloster die kanonisch erfolgte Wahl zum Obern annehmen? Man sieht aus diesen Fragen, wie zerrüttet und trostlos die damaligen Verhältnisse waren. Anstatt einer förmlichen Beantwortung derselben räth Jakobus denen, die guten Willen haben, aber bei den verdorbenen Genossen nicht durchdringen können, in ein anderes Kloster zu gehen und sich zu diesem Zweck Rath und Belehrung auch bei außerhalb des Klosters stehenden gereiften Männern zu holen.

Dann stellt er noch ähnliche Fragen in Betreff der Statthaftigkeit oder Unstatthaftigkeit solcher Dispensationen von Fasten und Enthaltung von Fleischspeisen sowie von der Klausur. Und endlich macht es ihm noch Gewissensbedenken, was man, da in den Klöstern Deutschlands die Simonie so verbreitet ist und alle Klöster beiderlei Geschlechts voll Simonisten sind, thun solle, um dem Umgang und Verkehr mit den Simonisten, welche ja excommunicirt seien, zu entgehen [1])?

Das sind Nöthen und Gewissensbedenken, in denen sich fromme Ordensleute damals oft befanden. Wie soll man ihnen helfen? Von ihren Obern haben sie ja keine

1) Ibid. p. 153—166.

Hilfe zu erwarten, sondern nur Tadel, Strafen und Vorwürfe, weil sie nicht mitmachen wollen, wie die andern, und ihnen dies als Stolz ausgelegt wird. „Daher, heißt es zum Schluß, ehrwürdige Männer und Herrn, Doktoren und Magister u. s. w., beschwören wir euch, wir Professen verschiedener Orden, Klöster und Konvente beiderlei Geschlechts, als demüthige Bittsteller." Und nun beschwört er sie in den stärksten Ausdrücken, bei den Wunden Christi und allem was ihnen theuer ist, unumwundene und klare Antwort, wie die göttliche Weisheit es ihnen eingibt, auf die angeregten Fragen zu ertheilen und die vorgelegten Gewissenszweifel zu lösen [1]). So ist diese Schrift eine Art Nothschrei; im äußern aber hat sie den Charakter einer Denkschrift und wegen der Anrede an die ehrwürdigen Männer und Herrn, Doktoren und Magister u. s. w. möchte ich glauben, daß sie an das Concil zu Basel gerichtet gewesen sei. Auch scheinen mir diese Zweifel und Bedenken zum Theil von Jakobus selbst durchgekämpft und die Schrift somit am wahrscheinlichsten bald nach seinem Übertritt in den Karthäuserorden verfaßt worden zu sein.

Sehr viel Verwandtes damit bietet die Schrift de negligentia praelatorum, worin sich der Verfasser an die Klosterobern wendet und sie an ihre Pflichten erinnert. Unter allen Übeln der Zeit, sagt er, ist die Nachlässigkeit der Vorgesetzten in Bestrafung und im Rügen der Fehler ihrer Untergebenen das Bedenklichste, weil sie die Sünder in ihren bösen Gewohnheiten bestärkt. Er verweist auf die Drohungen der h. Schrift gegen solche Vorgesetzte. Die Sünden der Untergebenen fallen auf sie; denn viele

1) Ibid. p. 167 seqq.

Menschen seien so prädestinirt, daß sie, erst durch Tadel und Strafe gebessert, selig werden müßten; alle diese gingen aber durch die Schuld der nachlässigen Vorgesetzten verloren. Es gebe für solche Vorsteher keine Entschuldigung, da Gewohnheiten, welche gegen das göttliche Gesetz sind, durch Verjährung keinen rechtlichen Bestand gewinnen. Ein Abt oder Prälat, der auch nur eines seiner untergebenen Klöster unreformirt lasse, könne nicht selig werden, alle aber sollten Gott um die Gnade und Kraft zu diesem Werke bitten [1]).

Nun kommt Jakobus auf sein eigentliches Thema, nämlich die Religiosen, welche Eigenthum besitzen. Er verweist auf die h. Schrift, auf die Vorschriften der Kirchenväter und Ordensstifter und hält solchen Religiosen in etwas übertriebener Weise, aber recht eindringlich und kräftig, das Verwerfliche und Sündhafte dieses Besitzes vor. Sie gelten ihm, als Verletzer ihrer Gelübde, Meineidige, Götzendiener, deren Götze das Geld sei, als Gottesräuber, Diebe, Apostaten, Verderber der Novizen, Heuchler, uneinige Glieder im Reiche Gottes, Simonisten, Verschwörer gegen die Ordensdisciplin, Sünder gegen den h. Geist (Act. 5. 3) und Excommunicirte [2]). Er geht in seinem Eifer so weit, alle Könige, Fürsten, Barone, Bürgermeister, Beamte, Bürger und Bauern, also die ganze Welt aufzurufen, man solle solche Ordensleute, die Eigenthum besitzen, zur Buße und Umkehr ermahnen und ihnen, wenn alles nicht hilft, mit Entziehung ihrer zeitlichen Güter drohen. Denn, wenn die ursprüngliche Heiligkeit des Ordenslebens hergestellt sei, so werde sich der Zustand der ganzen Kirche bessern. Es sei erlaubt, ihnen so lange die Güter vorzuenthalten, oder die Tempo-

1) De negl. prael. bei Walch. vol. I. fasc. II. p. 69—78.
2) Ibid. p. 79—107.

ralien zu sperren, bis sie sich bessern [1]). Darauf ist das Mißverständniß Ullmann's und Neudecker's zu reduziren, wenn sie [2]) sagen, Jakobus habe den Obrigkeiten gerathen, sie sollten die Klostergüter einziehen und zu wohlthätigen Zwecken in kirchlicher und weltlicher Beziehung verwenden. Viele treten in den Orden, entwickelt Jakobus weiter, weil sie in der Welt ihren Unterhalt nicht finden können, im Kloster aber ihre Bequemlichkeit zu haben hoffen; sie suchen also ihren Vortheil, nicht das, was Gottes ist. Es sei gefährlich, in den Stand der Vollkommenheit zu treten, ohne sich vorher große Tugenden erworben zu haben; jetzt aber kommen, sagt er, Menschen in diesen beschwerlichen Stand, die vorher nicht einmal die Gebote Gottes gehalten haben. Daher denn dieser große Verfall des Ordenslebens [3]). Jakobus ist somit allerdings ein Reformator vor der Reformation, wie Ullmann will; aber ob es, wenn nach seinem Wunsche reformirt worden wäre, eine Reformation im Sinne Luthers und Calvins gewesen wäre, das ist eine andere Frage.

Unser Jakobus von Jüterbogk ließ es bei diesen Bemühungen nicht bewenden. Das Concil von Basel, worauf er so viel Hoffnungen gesetzt haben mochte, brachte in dieser seiner eigentlichen Herzensangelegenheit keine Besserung, sondern wollte immer nur den Papst und die Curie reformiren. So wandte er sich denn, nachdem der Friede in der Kirche hergestellt, das Schisma beigelegt, Eugen IV., auf welchen er nicht viel hielt, gestorben und Nikolaus V.

1) Ibid. p. 108—110.

2) Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation Bd. I. S. 230 und Neudecker in Herzogs Encyclopädie, Art. Jak. v. Jüterbogk.

3) De negl. prael. p. 111—114.

gemein als rechtmäßiger Papst anerkannt war, in dem mandamentum ad Papam pro reformatione ecclesiae an diesen, als das Oberhaupt der Kirche. Er sieht in der Stelle des Isaias: Rufe, höre nicht auf, wie eine Posaune erhebe deine Stimme und verkündige meinem Volke seine Vergehen! (Is. 58, 1.) eine Aufforderung, seine Stimme zum Rufe nach Reformation zu erheben, die Erkenntniß, daß eine solche nöthig sei, bei recht vielen zu erwecken, und sie anzuregen, mit in diesen Ruf einzustimmen, damit die Menge der Rufenden dem Rufe endlich Erhörung verschaffe. Die Menge der Ärgernisse in der Kirche treibt ihn, den Unwürdigen, zu einem solchen Rufe. Da die Synoden von Siena, Constanz und Basel die von den Gläubigen erwartete Reformation nicht zu Stande gebracht hätten, so müsse man nach beendigtem Schisma die Stimme auf's Neue erheben, und zu wem könne man sie wohl besser erheben als zu dem, „der auf dem Stuhle Petri sitze, die höchste apostolische Würde habe und der einzige Stellvertreter Christi sei"? An Beschlüssen, Dekreten, Kanones u. s. w., setzt er auseinander, habe es die Wachsamkeit der früheren Hirten nicht fehlen lassen, weßhalb neue Kanones nicht nöthig seien, sondern man solle nur die alten beobachten. Der Papst aber habe die Pflicht, die Schafe des Herrn zu weiden und über die Beobachtung der kirchlichen Gebote zu wachen.

Im Folgenden rügt nun Jakobus mit großem Freimuthe manche Mißstände in der Verwaltung der Kirche und erinnert den Papst an seine Pflichten. Er hat dabei weniger den damals regierenden Papst Nicolaus V. im Auge, auf den er viel hielt und von dem auch mehrere seiner Schriften approbirt wurden, als vielmehr den Zeitraum von 1434 — 1449. Würde Christus, fragt er, wenn er

noch lebte und auf dem apostolischen Stuhle säße, in Bezug auf die Beneficien und die kirchlichen Sakramente die Form bewahren, der jetzt überall der apostolische Stuhl folgt, in den vielen Reservationen, Collationen, Annaten, Provisionen, Exspectativen, Beneficien, die für Geld verliehen werden, Revocationen, Annullationen, Nonobstanzien, besonders in Bezug auf die Gewalt zu wählen und zu besetzen, wobei die ausgeschlossen werden, denen nach den Kanones das Recht zusteht [1])! Der Papst habe seine Gewalt zum Aufbauen, nicht zum Zerstören erhalten und er müsse sich in deren Ausübung nach dem Willen Gottes richten. Dieses führt den Jakobus zur Erörterung der Stellung des Papstes; er sei nur das vorzüglichste Glied der Kirche unter den übrigen Gliedern, er sei wohl Norm für die Kirche, aber Norm für ihn sei der Wille Gottes und die Entscheidung der Concilien [2]). Weiterhin klagt er dann über die herrschende Simonie und führt Beispiele simonistischer Handlungen von zwei Bischöfen an, die unter andern vor Kurzem in Deutschland vorgekommen seien. Schließlich fordert er den Papst auf, die Mißbräuche abzustellen, nach dem Dekrete von Basel regelmäßige Synoden abzuhalten, sich denselben zu unterwerfen und die Habsucht aus der Kirche zu verbannen [3]). Dem Inhalte und der Form nach scheint das Avisamentum eine Denkschrift an Nicolaus V. bei seiner Thronbesteigung zu sein.

Wenn auch in dieser Schrift des Jakobus seine Baseler Grundsätze hervortreten, so ist sie doch ruhig und ehrerbietig gehalten. Nicht das Gleiche läßt sich von der Schrift

1) Avisam. p. 136—139.
2) Ibid. p. 140—142.
3) Ibid. p. 143—145.

de septem statibus ecclesiae ſagen. In ihr herrſcht ein leidenſchaftlicher Ton, ſie enthält manche verſchrobene und bedenkliche Anſichten und charakteriſirt ſich ſehr unvortheilhaft durch düſtere Hoffnungsloſigkeit. Zur Entſchuldigung kann man ſagen, daß wohl ſein Alter an der zu großen Schwarzſeherei Schuld war; denn die Schrift iſt jedenfalls nach 1449, alſo in den ſechziger Jahren des Jakobus geſchrieben.

Eingangs beſchäftigt er ſich ſehr weitläufig mit der Erklärung des ſechsten und ſiebenten Kapitels der Offenbarung Johannis und mit Anwendung derſelben auf ſeine Zeit. Das weiße Pferd, wovon dort die Rede iſt, ſinnbilde das erſte, das apoſtoliſche Zeitalter der Kirche, das rothe Pferd die Zeit der Verfolgung bis auf Conſtantin und Papſt Sylveſter I, das ſchwarze Pferd das darauf folgende Zeitalter der Häreſien, das fahle Pferd endlich das folgende Zeitalter, das Zeitalter, worin Jakobus ſteht. Die fahle Farbe bedeutet die Heuchelei dieſer Zeit, welche bei geiſtlichen und weltlichen Perſonen ſo groß ſei. Es wird geritten vom Tode d. i. vom ewigen Tode und tödtet durch Hunger d. i. durch Entbehrung des Wortes Gottes und durch den Tod d. i. durch ſittlich falſche Lehre. Die Heuchler, welche bei ihrem äußerlich ſcheinbar guten Handeln ſchlechte Zwecke verfolgen, machen den wenigen Guten das Leben zum Marterthume, ein Marterthum, welches länger dauere und ſchwerer ſei, als das eigentliche Marterthum, obwohl es in dieſer Zeit, nämlich durch die Huſitenkriege, auch nicht an eigentlichen Märtyrern gefehlt habe. Darum ſcheine neben dem fahlen Pferd auch das rothe dieſe Zeit zu beherrſchen. Nach Ablauf dieſer Zeit komme dann die drei und ein halbes Jahr dauernde Verfolgung durch den Antichriſt. Dieſer wird getödtet

und es folgt zuletzt eine kurze Frist der Reue von 45 Tagen für die überlebenden Anhänger des Antichrists. Jakobus hält dafür, daß eine Besserung nicht mehr eintreten, sondern daß die Schlechtigkeit fortdauern, ja zunehmen werde bis zum sechsten Zeitraume, wo der Antichrist erscheint. Er findet keinen Beweis vom Gegentheil in der h. Schrift, wohl aber Beweise dafür in der Hartnäckigkeit, womit man sich gegen eine allgemeine Reform der Kirche sträubt, in dem Ehrgeiz und in der Habsucht, welche die Zeitgenossen, die Geistlichen noch mehr als die Laien beherrscht. Von den zwei Thieren, welche die Kirche verfolgen, deutet ihm vielmehr das, welches aus dem Wasser steigt, auf die Fürsten und Laien, das, welches aus der Erde aufsteigt, sind die Geistlichen, welche wie die Erde feststehen sollten, bei denen aber die Simonie so sehr überhand genommen habe. Es fehlt nicht an guten Gesetzen und sie werden auch auf manchen Kathedern vorgetragen, aber wenn sie zur Ausführung kommen sollten, so heißt es, warte noch ein Bischen! Und wer gegen die bösen Gewohnheiten spricht, gilt fast für einen Thoren. In den letzten Zeiten werde man in allem gerade das Gegentheil finden von dem, was im apostolischen Zeitalter erschienen ist; bei den Klerikern Unreinheit, Gewinnsucht, Unterlassung des Predigens, Pflege des Leibes, weichliche Kleider, ausgelassene Sitten und ein weltliches Leben; bei den Religiosen Ungehorsam gegen die Obern, Eigenthum, ausgelassenes Leben, Übertretung der Statuten und Gelübde und nur noch das Kleid und den äußern Schein des klösterlichen Wesens; die Laien aber würden verbrecherisch, ausschweifend, lügnerisch, meineidig, ungehorsam den geistlichen Obern, habsüchtig, nach Lüsten begierig und Verächter der Religion und ihrer Die-

ner ſein. Alle dieſe Vorboten des Antichriſts aber ſeien jetzt zum Vorſchein gekommen [1]).

Eine allgemeine Reform ſei dringend nöthig. Gott könne zwar helfen; aber er helfe nur durch menſchliche Mittel, nämlich durch die geiſtlichen und weltlichen Obern, beſonders aber die Concilien. Leider ſei man in ſeinem Widerſtande gegen die heilſame Reformation ſo weit gegangen, daß man ſelbſt die Autorität der Concilien, dieſe Quelle und Mutter aller wahren Reform, angetaſtet habe. Es folgt dann eine wahre Philippika gegen den frühern Papſt Eugen und die Italiener, die ſich ſchon vor dem Namen: Allgemeines Concil fürchten, weil ſie wiſſen, daß dieſes nicht ſpaße. Darum hätten die päpſtlichen Präſidenten und Legaten alle Reformationsbeſchlüſſe durch Auflöſen des Concils und durch Intriguen zu hindern geſucht und wer die Tragödie von Baſel mitangeſehen habe, könne davon erzählen [2]). Die Curialiſten dogmatiſiren nämlich, der Papſt habe nicht bloß Gewalt über die einzelnen Glieder der Kirche, ſondern auch über die Geſammtkirche. Dadurch verſtoßen ſie aber gegen die Dekrete von Conſtanz und Baſel (er fügt ſogar noch die pragmatiſche Sanction hinzu) und machen bei dem Papſte die correctio fraterna, deren er ſo ſehr bedürfe, unmöglich. Wer die Abſetzbarkeit des Papſtes durch ein Concil beſtreite, der liefere die Kirche an einen einzelnen ſündigen Menſchen aus. Wenn Chriſtus das gethan, ſo hätte er nicht genug für ſeine Kirche geſorgt, ſondern es gemacht wie ein Bräutigam, der wenn er verreiſt, ſeine Braut einem Soldaten mit unbeſchränkter Vollmacht über ſie anvertraue. Abgeſehen von dieſem unziem-

1) De sept. stat. p. 25—38.
2) Ibid. p. 36—44.

lichen Vergleich, glaubt Jakobus des Weitern, daß Christus dem Papst dann auch die Sündenlosigkeit verheißen und verliehen haben müßte. Das ist überhaupt eine Konsequenz, die er an verschiedenen Orten seiner Schriften zieht: Wenn man die Unfehlbarkeit des Papstes und seine Superiorität behaupte, so müsse man für ihn die Sündenlosigkeit, das non posse peccare, in Anspruch nehmen [1]).

Überhaupt ist Jakobus in diesem Punkte nicht glücklich, eine gewisse Leidenschaftlichkeit verblendet ihn, wenn er auf dieses Thema kommt. So z. B. erscheint es förmlich abgeschmackt, wenn er folgender Maßen argumentirt: Um klarer über die Autorität des Papstes spekuliren zu können, wollen wir den resolutorischen Weg betreten. Der Papst ist 1) wie alle natürlichen Dinge, ein Wesen. 2) ein lebendes sensitives Wesen, welches Empfindungen und Leidenschaften hat, 3) ein vernünftiges Wesen, ein Mensch. 4) durch kanonische Wahl von Gott gesetzter Stellvertreter Christi, als welcher er die göttlichen Mysterien nach dem Willen Christi zu verwalten und auszutheilen hat. Das ist die Prämisse. Weicht der Papst nun, lautet der Schluß, vom Willen Christi ab und wird er Verschwender und Zerstörer der Mysterien, so verliert er auch seine Würde als Stellvertreter Christi; und wird wieder bloßer Mensch, lebendes Wesen, Geschöpf [2]). Wer dann dem Papste nicht gehorcht, ist nicht für ungehorsam zu halten; denn alle Gewalt kommt nach Röm. 13. und Joh. 19 von Gott. Auch aus Matth. 16. 23, wo Christus zu Petrus sagt: Weiche von mir Satan! soll die Absetzbarkeit des Papstes folgen und endlich führt er Matth. 18, 8 die bekannte Stelle vom Ärgerniß als Beweis

1) Auch im Quodlibetum cap. De papa et ejus curia.
2) De sept. stat. p. 51—53.

dafür an, daß er abgesetzt werden könne und zwar von der Kirche; denn von ihr heiße es: Sage es der Kirche. Christus ist, schließt der Verfasser diesen Abschnitt, das Haupt der Kirche, alle Christen mit dem Papst seine Glieder, der Papst ist nur das caput ministeriale und hat nicht die assistentia indefectibilis, welche der Kirche allein verheißen ist [1]).

Dieses alles dient dazu, um zu zeigen, daß die Kirche nicht durch einen einzelnen Menschen reformirt werden könne und die Reform also durch ein Concil geschehen und beim Haupte der Anfang gemacht werden müsse. Aller und jeder Mangel kann zwar niemals beseitigt werden und darum, um die kleinen Mängel, handelt es sich auch nicht, sondern um das, was den Zustand der Christenheit entstellt, also um Herstellung des Friedens zwischen den einzelnen Reichen und Fürsten, Ausrottung der Häresien und Schismen, um Abstellung des Verderbens der Simonie bei der Römischen Curie und allen Prälaten der Kirche und des Concubinats, um wirksame Visitationen der Kleriker, um kanonische und gesetzliche Zulassung zu den Weihen und Ämtern der Kirche, ordentliche und fleißige Ausspendung der Sakramente, Abhaltung des Gottesdienstes, Bestrafung der Excesse, Wiederherstellung des klerikalen und klösterlichen Lebens, Unterdrückung der Ehebrecherei, Besuch der Kirchen, fleißige Anhörung und Verkündigung des göttlichen Wortes, Heiligung der Sonntage, strenge Ahndung aller Wahrsagerei, Zauberei, Vogelschau, Besprechung, Traumdeuterei und Todtenbeschwörung, nachdrückliche Bestrafung derer, die aus schändlicher Gewinnsucht unter Erdichtung von falschen Wundern und neuen Heiligen Altäre und Kirchen errichten, endlich um

1) Ibid. p. 54—57.

Beseitigung der Mißbräuche gegen den Glauben und die Sitten, die sich an den Cathedral-, Collegiat- und Klosterkirchen, in Provinzen, Städten und Dörfern eingeschlichen haben [1]).

Nachdem Jakobus seiner Zeit dieses lange Sündenregister vorgehalten, verfällt er sogleich wieder in seine alte Hoffnungslosigkeit und klagt, daß dieser Zustand fortdauern werde, bis der Sohn des Verderbens kommt. Eine theilweise Reformation sei wohl möglich, aber eine allgemeine Besserung für jetzt und in Zukunft unmöglich, rein unmöglich, vorzüglich wegen der Veraltung und tiefen Einwurzelung des Übels, wegen des Widerstandes der Gelehrten und Mächtigen und wegen des herrschenden Luxus und der Habsucht. Die, welche die Reformation betreiben sollten, umgeben sich unter dem Vorwande, die Kirche schützen und ihr standesmäßiges Ansehen behaupten zu müssen, mit weltlichem Pomp und Soldaten und suchen recht viele Benefizien in ihrer Hand zu vereinigen [2]).

Zwar hätten erleuchtete Obere hie und da eine theilweise Reformation durchgeführt, zwar habe Gott in alter Zeit immer durch Strafgerichte dem Bösen Einhalt gethan, auch habe man jetzt wieder einen rechtmäßigen Papst und es gebe noch viele Männer, die treu zur Kirche stünden und an dem Grundsatz der Superiorität der Concilien über den Papst festhielten, aber man führe das zu Constanz erlassene Dekret: Frequens (über regelmäßige Abhaltung von Concilien) nicht aus und damit sei alles vereitelt. Zum Schluß deklamirt er noch einmal heftig gegen die Blindheit der Gegner (der Curialisten), fügt bei, daß, was er über die Fortdauer des traurigen Zustandes gesagt, keine Pro-

1) Ibid. p. 58—60.
2) Ibid. p. 60—62.

phezeiung, ſondern nur ſeine unmaßgebliche Meinung ſein ſolle, und verſichert, daß er ſich in allem, was er in dieſer Schrift vorgetragen, dem Urtheile der Geſammtkirche unterwerfe und nichts mit Hartnäckigkeit behauptet haben wolle [1]).

Das ſind die Anſichten des Jakobus über die religiöſen und kirchlichen Zuſtände ſeiner Zeit. Um die Charakteriſtik dieſes Mannes zu vollenden, iſt nur noch einiges über ſeine wiſſenſchaftliche Form zu bemerken. Sein Stil iſt einfach und durchaus ſchmucklos, ſein Verfahren im Ganzen das ſcholaſtiſche, ſein Latein iſt ſehr mittelmäßig, die Anordnung des Stoffes vielfach mangelhaft, wovon häufige Wiederholungen die Folge ſind. Bei allem dem iſt, was er ſagt, eindringend und überzeugend und kann ſeiner Sprache jene natürliche Kraft, die aus Überzeugungstreue, ehrenhafter Geſinnung und gutem Verſtande entſpringt, nicht abgeſprochen werden. Zweifelhafte Fälle löſt er mit Scharfſinn und tüchtiger Kenntniß des kanoniſchen Rechts, das er nebſt ſeinen Erklärungen gut ſtudirt hat. In hiſtoriſchen Dingen iſt er weniger bewandert, dagegen kennt er die h. Schrift gut und weiß mit Geſchick Beweiſe daraus zu führen. Von Kirchenvätern und Schriftſtellern citirt er beſonders Auguſtinus, Hieronymus, Gregor d. Gr. und die vitae patrum, dann Bernhardus und Thomas von Aquin, beſonders häufig aber die ſpätern Scholaſtiker und Kanoniſten, darunter Holkot, Richard de media villa, Heinrich von Gent, Heinrich von Heſſen, Petrus a Tarantaſio, Jacobus de Voragine, Thomas von Straßburg, Hoſtienſis (d. i. Henricus de Seguſio), Raimundus u. a. m.

1) Ibid. p. 63—66.

Wenn nun ein so wohldenkender Mann, wie Jakobus von Jüterbogk, sich zu theilweise so kurzsichtigen und verschrobenen Behauptungen verirrte, so ist das nur ein Beweis, wie weit die Übel um sich gegriffen hatten und wie trostlos und verzweifelt die Zustände waren. Hätte er weniger Liebe zur Kirche und Eifer gehabt, so hätte er sich keine Sorgen deßwegen gemacht und wäre nicht auf diese Ideen gekommen. Man muß daher dennoch seine wahrhaft kirchliche Gesinnung anerkennen und vielmehr bedauern, daß er seinen Eifer nicht seinen Zeitgenossen in höherem Grade mittheilen konnte. Zwar huldigte er den Baseler Grundsätzen in ziemlich extremer Weise und sah den damaligen Zustand der Kirche und der Welt für unverbesserlich an, aber er wirkte dennoch gerade dafür, ihn zu bessern. Und so sind diese Ausschreitungen mit seinen wohlgemeinten Bemühungen zu entschuldigen und durch sein heiligmäßiges Leben, seine strenge Orthodoxie und seine sonstigen Verdienste aufgewogen worden. So wird man ihn von kirchlicher Seite wohl am richtigsten beurtheilen.

Von der andern Seite dagegen ist er durch Ullmann mit der bekannten Annexionslust zum Reformator vor der Reformation gestempelt worden [1]). Indeß war bei Jakobus der Versuch doch nicht so ernstlich gemeint; denn Ullmann kann sich nur auf seine Unzufriedenheit mit den damaligen sittlichen und disciplinären Zuständen und seine wenigen extremen Behauptungen berufen; an seiner Rechtgläu-

1) Die Reformatoren vor der Reformation Bd. I. S. 229—239. Ullmann's Anschauungen waren für Neudecker (in Herzogs Encyclopädie) maßgebend. Auch die Darstellung bei Kampfschulte (Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zum Humanismus und der Reformation S. 15) bedarf der Berichtigung.

bigkeit zu zweifeln war kein Anhaltspunkt da; denn unter den orthodoxen Katholiken ist Jakobus wohl einer der orthodoxesten. Mit den eigentlichen Reformatoren hat er daher gar nichts gemein, die Reformation, welche er wollte, lief auf eine Wiederherstellung der Kirchenzucht und Klosterdisciplin und auf Abschaffung einiger Mißbräuche in der kirchlichen Regierung hinaus, nie und nirgends aber wollte er eine kirchliche Institution in ihrem Wesen ändern oder gar abschaffen. Es bleibt also nichts, was diese Meinung erwecken konnte, als einige unzufriedene, zu weit gehende Klagen über diese Mißbräuche, einige heftige Ausfälle auf die Personen und Gewohnheiten, die er als Grund und Ursache davon ansieht, und seine Baseler Grundsätze. Man kann ihn daher allenfalls einen Reformator nennen, aber ihn mit den eigentlichen Reformatoren, Luther, Zwingli und Calvin in Beziehung zu bringen und deren Vorläufer zu nennen, ist ein kirchenhistorisches Quidproquo. Er ist von der kirchlichen Lehre und Disciplin auch nicht ein Haar breit abgewichen und was seine Baseler Gesinnung angeht, so sieht er im Papste immer und überall doch noch den Stellvertreter Christi und das Haupt der Kirche, mag er auch mit persönlichen Mängeln behaftet seien. Et licet persona Romani pontificis subjecta esse posset pluribus defectibus, ut alter homo, non ideo minus (minor?) dignitatis officii praeeminentia, super singulas ecclesias vicarius Christi, potestatis auctoritas, sibi in electione sua concessa, caput ministeriale totius ecclesiae ab omnibus ecclesiae filiis est veneranda ..... sibique summa reverentia obediendum. Conceditur enim Romanus pontifex in scrinio pectoris sui omnia jura habere recondita [1]). Und an einem andern Ort sagt

1) Quodlibetum c. 1.

er: Episcopi autem tamquam vocati in partem sollicitudinis limitatam habent auctoritatem dependentem a voluntate domini papae [1]). Auch pflegt er in seinen Schriften stets am Eingang oder am Schluß zu versichern, daß er nichts hartnäckig behaupten wolle, sondern sich der Kirche unterwerfe und am unumwundensten thut er das gerade in derjenigen, worin er am weitesten geht, in dem Traktat de septem statibus ecclesiae. Daher kann man eher die Vermuthung aufstellen, daß die Baseler Anschauungen nicht einmal so recht seine Herzensmeinung waren, sondern daß sie ihm deßhalb so zusagten, weil er in ihnen ein unfehlbares Heilmittel gegen die damaligen Schäden der Kirche gefunden zu haben glaubte.

1) De indulgentiis p. 191.

2.

Praxeas und Callistus.

Von Repetent Reiser.

In den verschiedensten Formen und Gestalten, in bunter Mannigfaltigkeit stets wechselnder Meinungen und Theorien hatte der Gnosticismus fast seit den apostolischen Zeiten die Kirche beunruhigt, als sich bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine allgemeine Reaction gegen ihn geltend zu machen anfing. Was diesen Sprößling aus heidnischem Boden der Kirche gefährlich werden ließ, waren sicherlich nicht jene wunderlichen, dem gesunden christlichen Bewußtsein in so hohem Grade widersprechenden Doctrinen, die sich uns als eine Vermischung und Zersetzung der christlichen Wahrheit mit Bruchtheilen der griechischen und orientalischen Philosophie und Mythologie aufweisen und bei deren Gestaltung weniger das vernünftige, vom redlichen Suchen und Ringen nach Wahrheit erfüllte Denken, als vielmehr das Spiel der Phantasie, die Lust an prunkhaften Deductionen und vielleicht auch bewußte Unredlichkeit sich thätig erwies.

Unverhältnißmäßig anziehender und verführerischer als alles dieses Beiwerk wirkte auf die christlichen Gemüther

jener metaphysische und ethische Dualismus, der sich als der rothe Faden durch die fast endlose Reihe der gnostischen Systeme hindurchzieht und der, wo er immer auftauchen mag, deshalb so schnell bezaubert und besticht, weil er seinen Anhängern für Ascese und Fleischesleben zugleich Raum läßt und unter der Maske des höchsten sittlichen Ernstes dem inneren Selbst keineswegs an's Leben geht. Je bestimmter und klarer sich im weiteren Verlaufe der Entwickelung dieser Dualismus als der innerste Kern des Gnosticismus und als das Gefährliche an ihm herausstellte, um so mehr mußte den Lehrern der Kirche und den Vertretern der christlichen Wissenschaft daran gelegen sein, diesen Versuchen gegenüber, welche Gott und Materie, Weltbildner und Welterlöser als unversöhnliche Gegensätze einander gegenüberstellten, die untheilbare Einheit Gottes zur Anerkenntniß zu bringen. Wie in allen ähnlichen Fällen lag hiebei die Gefahr nahe, daß man sich im Kampfe gegen das eine Extrem in's andere hinausverirrte. Und diese Gefahr wurde nicht vermieden. Aus den Reihen der christlichen Vorkämpfer gegen den Gnosticismus löste sich nach dem Zeugniß der Geschichte in den letzten Dezennien des 2. Jahrhunderts eine Parthie ab, welche mit dem Losungsworte: „monarchiam tenemus“ (Tertull. adv. Prax. c. 3.) den Begriff der Einheit Gottes bis zur abstracten Einpersönlichkeit fortsteigerte.

Damit war man an einem Punkte angelangt, von dem aus der christliche Glaube an die Erlösung durch Christus den Gottessohn nicht wenig bedroht war. Wenn Gott in dem Sinne Einer ist, daß auch jede persönliche Unterscheidung von seinem Wesen ausgeschlossen werden muß, was ist von Christus zu halten? — „Er ist ein bloßer

Menſch", antwortete eine Fraktion der genannten Parthei. Euſebius berichtet (h. e. V. 25), daß Theodotus der Gerber aus Conſtantinopel der erſte geweſen ſei, der ſich zu dieſem erneuerten Ebionitismus bekannte. Er fand Geſinnungsgenoſſen, welche ſeine Theorie theilweiſe umbildeten. Von tiefgehender Bedeutung hingegen ſcheint dieſe Richtung nicht geworden zu ſein. Das chriſtliche Bewußtſein, welches die Erlöſung durch Chriſtus als göttliche That und damit als Bollwerk der höchſten Hoffnungen feſthielt, war zu ſehr erſtarkt, um ſich nicht mit aller Energie gegen dieſen offenen Rückfall in's Judenthum zu kehren.

Viel bedeutungsvoller und für die Kirche auch gefährlicher war eine zweite Richtung, welche mit der angeführten das theilte, daß ſie an der Einheit Gottes im Sinne der Einperſönlichkeit feſthielt, auf der andern Seite aber dem chriſtlichen Glauben an die Erlöſung in vollem Umfang Rechnung trug. Es iſt dies der ſogenannte Patripaſſianismus, deſſen charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit darin liegt, daß er die beiden Dogmen von der Einheit Gottes und Gottheit Chriſti in der Weiſe verbindet, daß er das Erlöſungswerk durch den höchſten untheilbaren Gott, den Vater ſelbſt vollbracht werden läßt. Zwei Umſtände mußten der Verbreitung dieſer Irrlehre weſentlichen Vorſchub leiſten. Einmal ſchien ſie, wie ſchon angedeutet, den Intereſſen des Monotheismus und des chriſtlichen Erlöſungsglaubens auf's Vollkommenſte zu genügen. Andererſeits wähnten Viele in ihr den allein ſicheren Weg zur erfolgreichen Bekämpfung des gleichzeitigen Montanismus zu finden. Wenn der Vater, der höchſte Gott ſelbſt in Jeſus Chriſtus ſich geoffenbart hat, wie iſt eine Weiterbildung des Chriſtenthums, eine höhere Offenbarung durch den Para-

clet auch nur denkbar? So raisonnirten sie. Und es erklärt sich die Thatsache, daß die Patripassianer die Vorkämpfer gegen den Montanismus und umgekehrt die Montanisten die ersten und erbittertsten Gegner des Patripassianismus werden mußten. Man denke an Tertullian.

Ueber den Ursprung des Patripassianismus, über seine ersten Häupter und Förderer herrschten bis in die neueste Zeit herein unklare, und wie sich bei Auffindung der Philosophumenen herausstellte, vielfach ganz unrichtige Vorstellungen. Erst die genannte Schrift, ein Werk des römischen Priesters Hippolyt, wie jetzt wohl als feststehendes Resultat der hierüber gepflogenen Untersuchungen angenommen werden darf, brachte mehr Licht in die Geschichte dieser Sekte. Ueber ihre eigentliche Heimat, Kleinasien, über ihre Verpflanzung nach Rom, über die heftigen Kämpfe, welche hiedurch veranlaßt mit dem Beginne des dritten Jahrhunderts die römische Kirche erschütterten, enthalten die Philosophumenen nicht wenige Aufschlüsse, wodurch die anderweitigen Quellennachrichten bei Epiphanius ꝛc. nach mehr als einer Seite hin berichtigt, erläutert und vervollständigt werden.

In einem sehr wichtigen Punkte freilich, bemerkt neuestens Hagemann in seiner Schrift „die römische Kirche", soll zwischen dem Berichte der Philosophumenen und den nicht weniger verbürgten Nachrichten bei Tertullian in dem Buch „adversus Praxeam", ein offener Widerspruch bestehen. Nach Tertullian wäre Praxeas der eigentliche Begründer des Patripassianismus in Rom, nach den Philosophumenen sei es der spätere Papst Callistus. Diese „von anderen Historikern z. B. Döllinger bemerkte keineswegs aber genügend gelöste Differenz" unterzieht Hagemann einer eingehenden Untersuchung. Als Resultat drängt sich

ihm die Ueberzeugung auf, daß der bezeichnete Widerſpruch zwiſchen Hippolyt und Tertullian auf eine genügende Weiſe nur dann gehoben werde — wenn Praxeas und Calliſtus eine und dieſelbe Perſon ſeien. Sofort prüft er dieſe Hypotheſe und glaubt ihre Richtigkeit erweiſen zu können. Sein Gedankengang iſt ungefähr folgender:

1) Vor Allem ſtimmen die theologiſchen Anſchauungen des Praxeas mit jenen des Calliſtus auf's Vollkommenſte zuſammen; beide vertreten ein und denſelben theologiſchen Standpunkt.

2) Desgleichen harmonire auch der Bericht des Tertullian über die Perſon und das Auftreten des Praxeas und die durch ihn veranlaßten Streitigkeiten ſo ſehr mit den entſprechenden Relationen des Hippolyt über die Geſchichte des Calliſtus, daß Tertullian genau daſſelbe über Praxeas ausſage, was die Philoſophumenen von Calliſt berichten.

3) Endlich wüßten alle älteren, ſonſt gut unterrichteten Quellen über einen Häretiker Namens Praxeas ſoviel als Nichts.

Es iſt der Zweck des Folgenden, Hagemanns Hypotheſe nach den dargelegten Geſichtspunkten einer Prüfung zu unterziehen.

1.

Der überraſchende Gedanke, Praxeas und Papſt Calliſt könnten ein und dieſelbe Perſon ſein, legte ſich H. zum erſtenmale nahe, als er Tertullians Streitſchrift gegen Praxeas genauer durchſah und die hierbei gewonnenen Aufklärungen über das Syſtem des Praxeas mit den

theologischen Anschauungen zusammenhielt, welche Papst Callist nach den Philosophumenen in den Streitigkeiten am Anfang des 3. Jahrhunderts vertrat. Als Resultat dieser Vergleichung stellte sich heraus, daß sowohl die von Tertullian, als auch die von Hippolyt bekämpften Monarchianer genau dieselbe Lehre vorgetragen hätten, welche von Tertullian und Hippolyt in gleicher Weise als ein Ableger der noetianischen Häresie gekennzeichnet und auf's bitterste bekämpft wurde.

Zugleich erhielt H. klareren Einblick in das theologische System des Tertullian; er überzeugte sich, daß dieser viel consequenter und bestimmter, als man bisher annahm, subordinatianischen Anschauungen huldigte und einen Ditheismus lehrte, welchen mit ganz genauer Uebereinstimmung auch Hippolyt in Rom vertreten hat. Nun ist es bekannt, und Döllinger hat es überzeugend nachgewiesen, daß Hippolyt nicht allein gegen den falschen Monarchiebegriff des Noet und Sabellius, sondern in ganz gleicher Weise auch gegen die echt kirchliche Lehre des Callistus sich erhoben und diese im Wesentlichen mit den Systemen der genannten Patripassianer identificirt hat. Konnte nicht auch dem eifernden Tertullian von demselben Standpunkte aus dasselbe begegnet sein? Hat vielleicht auch er, wenngleich in gutem Glauben, die Lehre seines Gegners Praxeas gefälscht, gerade so, wie es Hippolyt mit der Lehrformel des Callistus gemacht hat? Hag. bejaht diese Frage: Praxeas ist so wenig Patripassianer als Callist, beide haben dasselbe theologische System, beide stehen auf orthodoxem Boden. — Dieser Satz muß natürlich zu allererst bewiesen werden, wenn überhaupt

eine Identificirung des Praxeas und Calliſtus möglich ſein ſoll. Hag. führt dieſen Beweis alſo.

Die Stellen, ſagt er (S. 160), an welchen Tertullian über ſeine Gegner ſich ausläßt, theilen ſich in 3 Klaſſen. Der erſten gehören ſolche an, wo ihnen Tertullian einfach die Lehre von einem Gott zuſchreibt und von ihnen ſagt, daß ſie ſich zum Schlagwort bekennen: „monarchiam tenemus“. Dieſe Stellen ſeien nicht weiter zu beachten, denn es ſei zweifelhaft, in welchem Sinne dieſe von ihnen behauptete Monarchie oder Einheit Gottes genommen worden ſei. — Es wird dies zunächſt nicht weiter beanſtandet werden können; das an ſich ganz allgemein und unbeſtimmt lautende Schlagwort: monarchiam tenemus, muß offenbar ſeine eigenthümliche Bedeutung und Erklärung finden aus dem Syſteme derjenigen, welche es auf ihre Banner geſchrieben haben.

Zur zweiten Klaſſe, fährt H. (l. c.) fort, gehören jene Stellen, wo Tertullian ſeinen Gegnern die volle Identificirung von Vater und Sohn, alſo den offenſten Patripaſſianismus vorwirft. Auch dieſe ſeien nicht zu berückſichtigen, denn es ſei ſehr zweifelhaft, ob Tertullian die Lehre ſeiner Gegner ſelbſt in ihrer echten Geſtalt oder nur in der Auffaſſung und mit den Conſequenzen wiedergab, die er in dieſelbe von ſeinem Standpunkte aus hineingetragen. Und damit ſind wir bereits an einem Punkte angelangt, wo wir der Beweisführung Hagemanns nicht mehr folgen können.

Das iſt richtig, Tertullian kann ſeinen Gegnern den Vorwurf des Patripaſſianismus in doppelter Form gemacht haben. Selbſt auf extremem Standpunkte ſtehend, durch den eigenen Subordinatianismus an einer klaren und ob-

jektiven Beurtheilung der gegneriſchen Theorie gehindert, konnte er an weniger beſtimmte, aber doch ganz orthodoxe Behauptungen der Gegner anknüpfen, und ſich die Ueberzeugung bilden, dieſe ſeien dem Patripaſſianismus verfallen. Er wird ihnen ſofort auch die Prinzipien dieſer Häreſie zugeſchrieben und nach der Weiſe aller Polemik gerade die Conſequenzen aus dieſen Prinzipien herausentwickelt und als Behauptungen der Gegner dargeſtellt haben, welche im offenen Widerſpruch mit den geoffenbarten Wahrheiten und ſelbſt dem logiſchen Denken ſtehen, welche dem frommen unmittelbaren Glaubensbewußtſein als vollendete Blasphemien erſcheinen. Tertullian hat wirklich ſo gegen Praxeas polemiſirt. Er hat ihm und ſeinem Anhange, wenn wir das Buch „adversus Praxeam“ näher anſehen, an vielen Stellen das blasphemiſch lautende: „Patrem crucifixit“ zugerufen. Dieſen Satz hat er dann geradezu rhetoriſch amplificirt z. B. cap. 16: „quem (sc. Patrem) in vulvam Mariae deducunt, et in Pilati tribunal imponunt, et in monumentis Joseph recludunt.“ Er hat die Gegner logiſcher Abſurditäten beſchuldigt, indem er die endlichen Beſtimmungen des Verhältniſſes von Vater und Sohn in ihren Gottesbegriff überträgt und dem Praxeas vorwirft: Porro qui eundem dicis Patrem et filium eundem et protulisse ex semetipso facis et prodisse (cap. 11). Er hat die Gegner verhöhnt, ſie lehrten einen „Deus versipellis“, einen Gott, der gleichſam den Balg wechſelt (Hag. S. 166 u. adv. Prax. c. 23.), und huldigten der Meinung, als habe der Satan dem Judas den Verrath des Vaters, nicht des Sohnes in's Herz gegeben. Es wäre leicht, derartige Stellen zu häufen, ſie kehren faſt in jedem Kapitel wieder. Wären ſie nun allerdings das einzige Be-

weismittel, um den Standpunkt des Praxeas als patripaſſianiſch erſcheinen zu laſſen und würde, was vorerſt dahingeſtellt ſein ſoll, Tertullian ſelbſt wieder in andern Stellen, wo er ruhiger urtheilt, ſeine Gegner zu Vertretern der orthodoxen Lehre machen, dann wäre man ihnen ſchuldig zu unterſuchen, ob nicht auch hier Ähnliches vorliege, wie in der Polemik des Hippolyt gegen Calliſtus. Man müßte den Verſuch machen, die angeführten Stellen von falſchen Zuthaten zu reinigen, und ſie ſo in Einklang mit dem übrigen Inhalt des Buches bringen; oder man müßte, wo dies nicht angeht, ſie als Conſequenzmacherei des Tertullian, als unächt und darum als ungeeignet bezeichnen, um von ihnen aus auf die wahre Anſicht des Praxeas Schlüſſe zu machen.

Ganz anders ſtellt ſich die Sache, wenn Tertullian Ausſprüche, Sentenzen ſeines Gegners ſelbſt anführt; wenn er das Glaubensbekenntniß des Praxeas in der von dieſem ſelbſt fixirten Faſſung uns mittheilt; wenn er uns mit deſſen Terminologie und theologiſchem Beweisverfahren bekannt macht. Dies iſt nun aber der Fall. Zum Beweiſe möge das 10. Kapitel in der Schrift adv. Praxeam dienen. Dort berichtet Tertullian über die Lehre ſeiner Gegner in ſo präciſer und eigenthümlicher Formulirung, daß man von ſelbſt zur Überzeugung kommt, es müſſen hier die verba ipsissima der Gegner vorliegen, wenn auch Tertullian dies nicht ausdrücklich durch das beigefügte „inquiunt“ ſagte. Die Stelle lautet: „Ipse (sc. Pater) se, inquiunt, filium sibi fecit,“ „der höchſte Gott, der Vater, hat ſich ſelbſt zum Sohne gemacht,“ Vater und Sohn ſind ſomit ein und dieſelbe Perſon. Einer weitern Erklärung bedürfen wohl dieſe Worte nicht. Zu ihnen bekennen ſich mit wörtlicher Über-

einſtimmung die Patripaſſianer der Philoſophumenen, Epigonus, Cleomenes ꝛc. Sie bilden das Schlagwort des Patripaſſianismus; ſie ſind der treueſte und kürzeſte Ausdruck ſeiner Glaubensüberzeugung. An ihnen kann überdies der Partheiſtandpunkt des Tertullian Nichts verändert, Nichts hinweg- und Nichts hinzugethan haben. „Ipse se filium sibi fecit," ſo haben die Gegner Tertullians geſprochen, das war die ſtehende Ausdrucksweiſe ihrer Schule. Wer aber ſo ſpricht, iſt Patripaſſianer, ſteht auf dem Standpunkte des abſtrakten jüdiſchen Monotheismus, hält die Einheit Gottes feſt im Sinne einer unitas simplex (adv. Prax. c. 12), ſchließt vom göttlichen Weſen jede, auch eine perſonelle Unterſcheidung aus und muß innerer Conſequenz zufolge, wenn er die Erlöſung als göttliche That feſthalten will, eine Incarnation des Vaters d. i. des höchſten untheilbaren Gottes ſelber lehren. Vater und Sohn, wie ſie der trinitariſch chriſtliche Gottesbegriff kennt, haben in dieſem Syſteme keinen Raum; Vater und Sohn ſind höchſtens Bezeichnungen für die wechſelnden Beziehungen, in welche der „unicus ac singularis Deus" (adv. Prax. c. 12) zur Außenwelt tritt. Das hat auch Tertullian aufs Klarſte erkannt. Seine Argumentation gegen den Hauptſatz der Gegner: Ipse se filium sibi fecit, beginnt mit dem Nachweis, daß auf dieſe Weiſe die Begriffe von Vater und Sohn überhaupt verloren gehen. Während Vater und Sohn im angeblichen Intereſſe der Monarchie in einem Subjecte zuſammengefaßt werden, könne eigentlich weder von einem Vater noch von einem Sohn mehr die Rede ſein; es entſtehe eine Monarchie ohne Vater und Sohn, „sic monarchiam tenent, qui nec patrem nec filium con-

tinent.“ Nicht ohne Spott bemerkt Tertullian, dieſes Spiel treibe der Teufel mit ſeinen Gegnern.

Hierauf haben ihrerſeits die Praxeaner zu antworten geſucht und merkwürdiger Weiſe iſt dieſe Antwort ſo ausgefallen, daß ſie für ſich allein ebenſo unumſtößlich die Gegner Tertullians des Patripaſſianismus überführt, als der beſprochene Satz an der Spitze ihres Syſtems. Sie geben ſtillſchweigend zu, daß Tertullians Argumentation auf menſchliche Verhältniſſe bezogen richtig ſei; aber ihre Anwendung auf Göttliches, auf den Gottesbegriff ſei unſtatthaft. Gerade weil in dem Satze: ipse se filium sibi fecit, ein Verſtoß gegen das menſchliche Denken, eine Verletzung der unſerer irdiſchen Ordnung zu Grunde liegenden Geſetze enthalten zu ſein ſcheine, bewähre er ſich, auf Gott bezogen, als Wahrheit. Und hier haben ſich die Praxeaner auf das Wort des hl. Paulus: „stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientia“ (1. Cor. 1. 27.) und das andere Schriftwort: (Matth. 19, 26.) „impossibilia apud saeculum possibilia apud Deum“ berufen und dann den Schluß gemacht, welchen uns Tertullian wieder wörtlich anführt: „ergo difficile Deo non fuit, inquiunt, ipsum se et Patrem et Filium facere *adversus traditam formam rebus humanis*“ (cap. 10). Statt alles Weitern fragen wir: kann wohl Angeſichts ſolcher Ausführungen von einem Mißverſtändniſſe von Seite Tertullians, von einem Hineintragen fremder Gedanken in das gegneriſche Syſtem die Rede ſein? welchen Sinn hätte die angeführte Argumentation im Munde kirchlich geſinnter Monarchianer, zu was H. die Gegner Tertullians macht? Was ſoll insbeſondere die Berufung auf die angeführten Schriftſtellen, wenn es, wie Hag. die Sache wenden will, den Praxeanern nur darum zu thun war,

die ſubordinatianiſchen Tendenzen des Tertullian zu bekämpfen?

Die beſprochene Lehrformel im X. Kapitel (adv. Prax.) und die daran geknüpften Erörterungen ſind indeß keineswegs die einzig ächten Bruchſtücke aus dem praxeaniſchen Syſteme, wornach wir dieſes als vollendeten Patripaſſianismus zu begreifen haben. Eine Reihe anderweitiger Aufſchlüſſe, welche Tertullian über den Standpunkt ſeines Gegners gibt, drängen unabweislich zu derſelben Auffaſſung. Es iſt hier vor Allem das eigenthümliche Verfahren, welches Praxeas im bibliſchen Beweisverfahren eingeſchlagen, näher ins Auge zu faſſen.

Nach dieſer Beziehung ſteht feſt, daß Tertullians Gegner, um ihre Lehre mit der geſchriebenen Offenbarung in Einklang zu bringen, ſich ausſchließlich auf Iſai. 54, 3: „Ego Deus et praeter me alius non est“; im N. T. auf Joh. 10, 30: „Ego et Pater unum sumus,“ und Joh. 14, 9: „Wer mich ſieht, ſieht den Vater;“ und „ich bin im Vater und der Vater iſt in mir“ berufen haben (c. 20. adv. Prax.) Das ſei ihre ganze Bibel, bemerkt Tertullian; nach dieſen wenigen Stellen, welche ſie nach ihrem Sinne erklären, deuten ſie die übrigen Ausſprüche der hl. Schrift um, wie es ſo die Art aller Häretiker ſei. Es muß nun freilich zugegeben werden, daß gerade die angeführten Schriftſtellen von großer Bedeutung ſind, wenn es gilt, die orthodoxe Trinitätslehre gegen ſubordinatianiſche Anfechtungen in Schutz zu nehmen. Auf ſie hat ſich nach dem Zeugniſſe der Philoſophumenen z. B. Calliſt berufen, als er dem ſubordinatianiſch geſinnten Hippolyt gegenüber die volle Weſenseinheit des Vaters und Sohnes, das gegenſeitige Sichdurchdringen der beiden göttlichen Hypoſtaſen zur Aner-

kennung bringen will. Aber auch die Thatſache ſteht feſt, daß die Patripaſſianer alter und neuer Zeit namentlich Joh. 14, 9 für ſich angerufen und im Sinne ihres Syſtems exegeſirt haben. Nun als Patripaſſianer haben wir die Gegner Tertullians bereits kennen gelernt. Die weitere Nachricht, dieſelben hätten ſich beim bibliſchen Beweis ausſchließlich auf die angeführten Schriftſtellen bezogen, iſt ein deutlicher Fingerzeig, daß wir richtig geurtheilt haben. Im Übrigen leuchtet von ſelbſt ein, daß ein ſolches Verfahren, die hl. Schrift zu erklären, durch und durch einſeitig und unwiſſenſchaftlich iſt. Das von Hagemann (S. 223) ihm geſpendete Lob iſt ſicher unverdient. Vielmehr hat Tertullian Recht, wenn er ſich mit einer ſolchen Exegeſe unzufrieden erklärt, wenn er ſeinen Gegnern den Grundſatz der Schrifterklärung in's Gedächtniß zurückruft, man müſſe die an ſich dunklen Schriftſtellen nach den klaren und beſtimmt lautenden, die ſelten vorkommenden nach den öfters wiederkehrenden zu interpretiren ſuchen, secundum plura opportet intelligi pauciora (cap. 20). Er hat Recht, wenn er an einem andern Orte meint, man ſolle eher beſtrebt ſein, jene den Patripaſſianismus ſcheinbar begünſtigenden Ausſprüche mit den übrigen Offenbarungs-Wahrheiten in Einklang zu verſetzen, als daß man ſie im Widerſpruch zu dieſen und im Widerſpruch zu dem ihnen eigentlich zu Grunde liegenden Sinne auslege (*secundum* omnia potius, quam adversus omnia etiam adversus suos sensus interpretandus sc. sermo Philippi et responsio Domini bei Joh. 14, 9; adv. Prax. c. 26).

Iſt dem Geſagten zufolge das bibliſche Beweisverfahren der Praxeaner zweifellos ein patripaſſianiſches, ſo gilt ganz daſſelbe auch von den Verſuchen, welche ſie machten, um

den Inhalt ihres Glaubens mit dem vernünftigen Denken zu vermitteln. — Dort wo Hippolyt im IX. Buche der Philosophumenen daran kommt, über die Häresie der Patripassianer sich zu verbreiten, hält er nach seiner Weise Umschau in den Systemen der griechischen Philosophie, um dasjenige herauszufinden, welchem der Patripassianismus sein Entstehen verdanke. Es ist die Identitätsphilosophie des Heraclit, welche, wie er meint, die Patripassianer adoptirt haben. Bei diesem obscuren Philosophen seien sie in die Schule gegangen, die zugleich Christi Schüler zu sein sich rühmen. Das Eigenthümliche dieser heraclitischen Philosophie besteht darin, daß sie alle Gegensätze in Gott und in der Welt zur unterschiedslosen Identität aufzulösen bestrebt ist. „Tag und Nacht, das Sterbliche und Unsterbliche ist Ein und dasselbe." Von ganz gleichen Grundanschauungen, sagt nun Hippolyt, gehen auch die Patripassianer aus und viel Wahres liegt sicher an dieser Bemerkung. Es ist in der That das Eigenthümliche des Patripassianismus, daß er im Begriffe Gottes eine doppelte Reihe gegensätzlicher Prädicate verbindet. Ein und dieselbe göttliche Person ist endlich und unendlich, sichtbar und zugleich unsichtbar, leidensunfähig und leidend, ungeworden und gezeugt (Hag. S. 348). Genau dieses ist nun aber auch nach ausdrücklicher Versicherung Tertullians die Dialektik der Praxeaner. Die verschiedenen Worte und Bezeichnungen erklären sie für bedeutungslos, den Schluß von der diversitas vocabulorum auf eine diversitas rerum sei unzulässig. Tertullian sieht sich zur Bemerkung veranlaßt, daß Dinge, für welche wir verschiedene Bezeichnungen haben, nicht ganz und gar identificirt werden dürften, „Ja ist ja, Nein Nein und die Nacht ist nicht dasselbe wie der Tag

(cap. 9 und 10)". So aufs Wort hin ſtimmen hier Praxeas und die Patripaſſianer der Philoſophumenen zuſammen, daß man ihn mit demſelben Recht wie dieſe, einen Schüler des Heraclit nennen könnte. Im weitern Verlaufe der Controverſe zwiſchen Tertullian und Praxeas kam es insbeſondere zu Erörterungen über den Gegenſatz von Sichtbarkeit und Unſichtbarkeit Gottes und es treten hiebei die verſchiedenen Auffaſſungen der altteſtamentlichen Theophanien zu Tage. Während Tertullian dieſe ausſchließlich als Manifeſtationen des Sohnes erklärt und den Vater als abſolut unſichtbar betrachtet, hält Praxeas auch hier ganz und gar am altteſtamentlichen Gottesbegriff feſt. Sichtbarkeit und Unſichtbarkeit, beides ſagt er in gleicher Weiſe (nicht von dem Einen göttlichen Weſen, ſondern) von der Einen göttlichen Hypoſtaſe aus und legt ſich in dieſem Sinne den altteſtamentlichen Bericht über die Theophanien zurecht. Die hl. Schrift, ſagt er, erzähle, daß Gott der Herr mit Moſes geredet habe offen wie zu einem Freunde; auch der Patriarch Jakob rühme ſich, den Herrn geſchaut zu haben von Angeſicht zu Angeſicht. Dann aber heiße es wieder, Gott hätte dem Moſes erklärt, „mein Angeſicht kannſt du nicht ſehen." In beiden Fällen habe nun aber, wie auch ſeine Gegner zugeben, ein und dieſelbe Perſon mit Moſes geredet (nach Tertullian der Sohn); alſo lege ſich ein und dieſelbe Perſon bald das Prädicat der Sichtbarkeit bald der Unſichtbarkeit bei, uns zum überzeugenden Beweiſe, daß der Sichtbare und der Unſichtbare, der Vater und Sohn in Wirklichkeit auch derſelbe d. i. die nemliche Perſon ſei („ergo visibilis et invisibilis idem et quia idem utrumque, ideo et ipse pater invisibilis quia et filius visibilis" cap. 14).

Freilich davon waren die Patripaſſianer weit entfernt,

dieſe ſich widerſprechenden Prädicate Gott in jedem einzelnen Augenblicke, alſo gleichzeitig beizulegen. Eines ſo offenbaren Verſtoßes gegen alles logiſche Denken machten ſie ſich nicht ſchuldig. Dieſe Gegenſätze in Gott ſind vielmehr an den Wechſel der Zeit geknüpft, folgen ſich, löſen ſich gegenſeitig ab. Und auch hierin herrſcht zwiſchen den Patripaſſianern der Philoſophumenen und den Gegnern Tertullians wieder eine vollendete Uebereinſtimmung. Sagt dort Noet, „nach dem Wechſel der Zeit (*μετὰ χρόνου τροπήν*) heiße Gott bald ſichtbar bald unſichtbar," ſo lehrt Praxeas: das Geborenwerden Gottes, ſein Verharren im Leidenszuſtand knüpfe ſich an verſchiedene Zeitabſchnitte, „Pater post tempus natus, post tempus passus" (cap. 2.). Gewiß eine vollendete und, fügen wir bei, eine unerklärliche Uebereinſtimmung, wenn Praxeas *nicht* Patripaſſianer war, wie Hagemann vermuthet.

Als feſtſtehendes Reſultat der bisherigen Unterſuchung darf angeſehen werden, daß Praxeas und ſein Anhang in der That ſich zu einem Satze bekannt haben, welcher ein offenes Bekenntniß des Patripaſſianismus enthält, desgleichen, daß ſie dieſen Satz bibliſch und dialektiſch genau in der Weiſe zu begründen verſuchten, wie die übrigen Vertreter dieſer Häreſie. Und doch ſollen im Buche adversus Prax., dem wir die angeführten Reſultate entnommen haben, wieder eine ganze Reihe von Wendungen und Ausdrücken wiederkehren, wodurch Tertullian ſeine Gegner, wider Willen, zu Vertretern der orthodoxen Lehre mache! Hagemann hat hiebei namentlich jene dritte Reihe von Stellen im Auge, in denen Praxeas ſeinen Glauben ſowohl an die Einheit Gottes als an die göttlichen Perſonen ausſpricht (S. 160). Ihre Betrachtung zeige, daß aus dieſen Aeußerungen der Gegner

Tertullians der ihnen ſchuldgegebene Patripaſſianismus keineswegs mit zwingender Nothwendigkeit folge. Um dieſen Beweis zu führen, ſchlägt Hag. im Weſentlichen folgendes Verfahren ein. Was ſich an den fraglichen Stellen als der orthodoxen Lehre conform erweiſen läßt, das enthalte, ſagt er, den unverfälſchten Ausdruck der praxeaniſchen Anſchauungen; was dagegen patripaſſianiſch gefärbt und nur einer patripaſſianiſchen Deutung fähig ſei, das erkärt er als Conſequenzmacherei und Zuthat des Tertullian, welcher nun einmal in ſeinen Ditheismus verrannt überall dort, wo die Gegner von einer Einheit Gottes reden, eine unterſchiedsloſe Vermiſchung der göttlichen Perſonen ſehen zu müſſen glaube. Um einige Proben zu geben, ſo citirt Tertullian in cap. 5 einen Ausſpruch ſeiner Gegner: Duos unum volunt esse, ut idem pater habeatur et filius. Der erſte Theil der Formel ſei ächt, ſagt H., duo unum sunt, Vater und Sohn ſind Ein Gott, das ſei ganz orthodox. Tertullian dagegen mit ſeinen ſubordinatianiſchen Anſchauungen könne ſo etwas nicht hören, er ſehe in der Formel den nackteſten Patripaſſianismus, und nicht Lehre des Praxeas, ſondern Folgerung des Tertullian ſei der Zuſatz: „ut idem pater et filius habeatur.“

Aber, fragen wir, wo liegt denn die Berechtigung zu einem ſolchen Verfahren? Spricht ſich Praxeas in anderm Zuſammenhang wirklich ganz unzweifelhaft orthodox aus? Stehen die Worte „ut idem pater et filius habeatur“ in unlösbarem Widerſpruch mit dem, was wir ſicher als die Lehre des Praxeas erkannt haben? So liegt die Sache im Berichte der Philoſophumenen über das Syſtem des Calliſtus. Hippolyt legt dort dieſem ſeinem Gegner ein ganz beſtimmt lautendes orthodoxes Glaubensbekenntniß in den

Mund, um ihn im nemlichen Athemzug wieder des offenſten Patripaſſianismus zu beſchuldigen. Da war es angezeigt, vom Aechten das Unächte zu ſondern, das Widerſprechende als Zuthat des Hippolyt aufzuweiſen, um Einheit ins Ganze zu bringen.

Gerade umgekehrt verhält es ſich aber in dem Tertullian'ſchen Buche adv. Praxeam. Was Hag. als Conſequenzmacherei des Tertullian ausgeben will, ſteht im vollkommenſten Einklang mit alldem, was wir bereits als eigenſte Behauptungen des Praxeas und als die Grundzüge ſeiner Theorie erkannt haben. Widerſprüche finden ſich nach dieſer Seite hin keine im Buche adv. Praxeam; ſie müſſen erſt hineingetragen werden. So ſehr trifft dieſes zu, daß auch der erſte Theil der in Frage ſtehenden Formel: duos unum volunt esse, in welcher Hagemann den getreueſten Abdruck der Lehre des Praxeas und den Beweis ſeiner Orthodoxie erkennen will, auch nur für ſich allein betrachtet, keineswegs ſo beſtimmt orthodox lautet. „Vater und Sohn ſind Eins," ſo werden die Vertreter der kirchlichen Trinitätslehre, ſo aber auch die Patripaſſianer dem gnoſtiſchen Dualismus und heidniſchen Polytheismus gegenüber geſprochen haben. Die Formel lautet unbeſtimmt, ſie läßt unentſchieden, in welchem Sinne dieſe Einheit des Vaters und Sohnes gemeint iſt, ob als Weſenseinheit oder als Perſoneneinheit. Ganz daſſelbe iſt zu ſagen von dem Berichte des Tertullian in cap. 10, Praxeas ſchließe Beide (Vater und Sohn) in Einem zuſammen (sub unum utrumque concludens). Die Frage iſt die, zu Einem Gott oder zu Einer Perſon? Die Antwort muß nach dem Zuſammenhang gegeben werden, und wie ſie lauten wird, darüber kann nach den bisherigen Mittheilungen über das Syſtem des Praxeas keinen Augen-

blick ein Zweifel walten. Ja man kann vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und den Beweis liefern, daß dieſe und alle ähnlich lautenden Formeln, in welchen Praxeas Vater und Sohn zur Einheit zuſammenſchließt, und worauf Hag. für ſeine Zwecke ſo großes Gewicht legt, genauer betrachtet, doch nur patripaſſianiſch gedeutet werden können. Das wenigſtens fällt in hohem Grade auf, daß Tertullian faſt conſtant die Lehre ſeiner Gegner ſo darſtellt, als ob ſie geſagt hätten: „Vater und Sohn ſeien Eins," „ſeien derſelbe;" ſie faßten Beide „in Einem" zuſammen, nicht aber: Vater und Sohn ſeien Ein Gott, oder ſeien derſelbe Gott. Iſt damit nicht angedeutet, daß die Controverſe zwiſchen Tertullian und Praxeas ſich um die Einheit Gottes als ſolche nicht gedreht habe? Daß nur Ein Gott iſt, wird von beiden Theilen zugegeben, auch von Tertullian trotz ſeines ſtarken Hinneigens zum Subordinatianismus, welchen er als Theologe vertritt. Mit ausdrücklichen Worten bezeugt uns dies Tertullian ſelbſt, wenn er bemerkt (cap. 19 adv. Prax.): Hätten ſeine Gegner zu dem Zwecke Ein und denſelben als Vater und Sohn glauben zu müſſen behauptet, um die Einheit Gottes zu retten, ſo hätte er an dieſem Einheitsbegriff nichts zu rütteln gehabt (salva est unio ejus). Ein deutlicher Beweis, daß es ſich nicht um die Einheit, ſondern um die Einperſönlichkeit Gottes handelte; zwei Perſonen will Praxeas nicht anerkennen, ihn ärgert die der Dreieinigkeit zu Grunde liegende Zahl, er meint, Einheit und Dreiheit laſſen ſich nicht mit einander verbinden, ſobald man den Bezeichnungen Vater und Sohn irgend eine reale Bedeutung unterſchiebe (cf. cap. 12 adv. Prax.).

Es iſt eben bemerkt worden, daß jene Stellen, von

denen Hag. ausgeht, um die Orthodoxie des Praxeas zu beweiſen, eigentlich auch patripaſſianiſch lauten. Dieſes Urtheil ſoll noch an einem weitern Beiſpiele als richtig bewährt werden. Tertullian entwickelt im 16. Kapitel (adv. Prax.) die gegneriſche Lehre von Gott und ſeiner Thätigkeit in der Welt. Folgen wir Hag., ſo hat Praxeas gelehrt: „der Eine Gott, d. h. der Vater und Sohn, beide in ihrer innern Einheit, wirken in der Welt," was durch und durch orthodox wäre. Sofort aber ſei auch hier wieder das nemliche Mißverſtändniß mitunterlaufen, welches den ſubordinatianiſchen Tertullian immer wieder bei Beurtheilung fremder Anſchauungen irre führe. Wenn Praxeas ſage, der „Eine Gott" wirke, unum Deum semper egisse, ſo verſtehe Tertullian darunter den Vater, und ſein Zuſatz, und nicht Lehre des Praxeas ſei es, wenn es weiter heiße: i. e. patrem, quae per filium gesta sunt. Daß die Sache anders liegt, zeigt ein Blick auf den Zuſammenhang, in welchem ſich dieſe angeblich durch Tertullian corrumpirte Stelle findet. Kurz zuvor nemlich bemerkt Tertullian, daß alle Offenbarung nach Außen das Werk des Sohnes ſei. Dies, fährt er fort, läugnen ſeine Gegner, nach ihrer Meinung ſei der Vater ſelbſt ſichtbar geworden und in der Welt erſchienen, habe Hunger und Durſt gelitten und ſo, auf dieſe Weiſe habe der Eine Gott immer gewirkt (et *ita* unum Deum semper egisse). Mit andern Worten, Praxeas bekennt ſich nicht unbedingt zu dem Satze: unum Deum semper egisse, ſondern nur mit beſtimmten Modificationen, welche er im Vorausgehenden angedeutet hat und die für ſich allein ſchon patripaſſianiſch lauten, auch ohne den angeblich von Tertullian herrührenden Beiſatz: „i. e. Patrem."

Das Angeführte mag genügen, um es erkennen zu

laſſen, daß Tertullians Gegner unter ihrem Schlagworte: „monarchiam tenemus“ keineswegs das Bekenntniß zum orthodoxen kirchlichen Trinitätsglauben zuſammengefaßt haben. Sie ſind im Gegentheil in der Lehre von der Einheit Gottes ausgeſprochene Patripaſſianer, ſie kennen in Gott nur eine Perſon. Nun aber berichtet in dieſer Beziehung Hippolyt von ſeinem Gegner, dem ſpätern Papſte Calliſtus, das Gegentheil. Dieſer will von einer Einheit Gottes im Sinne der Einperſönlichkeit nichts wiſſen, ausdrücklich und beſtimmt weist er es von ſich ab, wo ihm eine derartige Lehre zugemuthet wird, und Hippolyt hat trotz der Heftigkeit, mit welcher ſeine Leidenſchaft gegen Calliſtus entbrannt iſt, ſich nach dieſer Seite den klaren Blick bewahrt und gibt ſeinem Gegner das Zeugniß: „οὐ λέγειν θέλει ἓν εἶναι πρόσωπον“ (Philosoph. lib. IX, c. 12). Damit iſt aber auch geſagt, daß die theologiſchen Anſchauungen des Praxeas und Calliſtus in einem ſehr wichtigen Puncte diametral auseinandergehen und daß ſich bereits hier eine ſehr bedeutende Inſtanz gegen die Identificirung beider Perſonen erhebt.

Ehe wir jedoch dieſe Seite unſerer Aufgabe weiter ins Auge faſſen, iſt nothwendig, die Syſteme des Praxeas und Calliſtus nach einem ſpeziellen Puncte noch einer Betrachtung zu unterziehen, nemlich in der Lehre über die Incarnation, wo nach Hagemanns Darſtellung zwiſchen beiden eine ſelbſt die Terminologie umfaſſende Uebereinſtimmung herrſchen ſoll.

Wie ſich die Gegner Tertullians die Lehre von der Menſchwerdung Gottes zurechtgelegt haben werden, iſt bereits aus dem Geſagten zu erſchließen. Wer den abſtrakten jüdiſchen Monotheismus und zugleich die Erlöſung durch

Christus festhalten will, der muß zu dem Satze kommen: der höchste Gott, die Eine untheilbare Monas, der Vater selbst ist herabgekommen, ist geboren worden, hat gehungert und gedürstet, ist gekreuzigt worden (cap. 16. u. a. a. O.).

Hat Praxeas wirklich so über die Menschwerdung gedacht?

Zur Beantwortung dieser Frage legt sich uns zunächst eine Erklärung zur Erwägung vor, welche Praxeas zu Luc. 1, 35. gegeben hat und die nicht verfehlte, großen Anstoß bei Tertullian zu erregen. Die Worte des Engels zur Jungfrau: „der Geist Gottes wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten dich überschatten," verstand Praxeas dahin, daß unter der Kraft des Allerhöchsten der Allerhöchste selbst, unter dem Sohn Gottes Gott selbst, nicht eine von ihm unterschiedene Person zu verstehen sei (nempe, inquiunt, filius Dei Deus est et virtus Altissimi Altissimus est cap. 26). Offenbar wollte er so jene Schriftstelle, welche zwischen Gott (Vater) und Gottessohn, zwischen der Kraft des Allerhöchsten und dem Allerhöchsten bestimmt unterschied, seinem Systeme anpassen, den höchsten Gott und den Gottessohn identificiren und als ein und dieselbe Person auffassen. In dieser Deutung stand das Wort des Engels in genauestem Einklang mit dem Fundamentalsatze des praxeanischen Systems: „ipse se filium sibi fecit," was freilich dann nicht der Fall ist, wenn, wie Hagemann es darstellt, Praxeas mit seiner eigenthümlichen Erklärung von Luc. 1, 35 nur dies sagen wollte, daß der menschgewordene Gottessohn Gott, Gott aber in demselben Sinne wie der Vater ist (Hagemann S. 222).

Ueber das Geheimniß der Menschwerdung und über die Person des Erlösers sprach sich Praxeas näherhin so

aus: „der Vater ist der Geist, d. h. Gott d. h. Christus; der Sohn aber ist das Fleisch, d. h. der Mensch d. h. Jesus“ (cap. 26). Er wollte wohl sagen, in Jesus sei der höchste Gott in die Endlichkeit eingetreten und habe durch sein Leiden das Werk der Erlösung ausgeführt; in der höhern Seite sei die Person des Erlösers Gott oder Geist, nach der niedern Fleisch und behaftet mit allen Eigenthümlichkeiten des Fleisches. Freilich konnte es auf den ersten Blick den Anschein gewinnen, als verwickle sich Praxeas durch diese Unterscheidung von Vater und Sohn in offenen Widerspruch mit den eigenen Principien, als nehme er jetzt wirklich zwei Personen in Gott an. Tertullian hat dies wohl bemerkt und unterläßt es nicht, mit Rücksicht hierauf den Vorwurf grober Inconsequenz auf den Gegner zu wälzen. Zuerst, so meint er, behaupte dieser die volle Identität des Vaters und des Sohnes (Hag. S. 224), in der Lehre von der Menschwerdung reiße er auf einmal Vater und Sohn auseinander, lasse sie beide zu einander sich verhalten wie Mensch und Gott, und verfalle so in einen Ditheismus nach Art der Valentinianer (cap. 27 adv. Prax.). Allein so ernst gemeint war diese Beschuldigung wohl nicht, und was Tertullian als Inconsequenz des Gegners ausgeben möchte, ist sicher nur Consequenzmacherei von seiner Seite. Im Ernste denkt er selber nicht daran, daß die Incarnationslehre des Praxeas ditheistisch sei. Bestände hierüber ein Zweifel, so brauchte man nur an den eigenthümlichen Vorwurf zu erinnern, welchen Tertullian an einer andern Stelle der gegnerischen Lehre von der Menschwerdung macht. Sie enthalte, entwickelt er in cap. 11, eine schwere Anklage gegen die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes; überall, wo der Vater im alten Bund einen

Erlöser versprochen habe, verheiße er eine von sich verschiedene Person zu senden. Nun zu lehren, wie die Gegner, der Vater sei selbst erschienen, der Sohn sei eine Erscheinung des Vaters, er *scheine* nur ein anderer zu sein als der Vater, das heiße Gott ein trügerisches Spiel mit der Menschheit treiben lassen. Man sieht hieraus, was es mit dem angeblichen Ditheismus des Praxeas auf sich hat.

Schwer oder besser gesagt unmöglich ist es freilich, sich die Erscheinung des einpersönlichen Gottes in Christo, die Verbindung des Vaters d. h. des Principes in der Gottheit mit dem Fleische irgendwie vernünftig vorzustellen. In dieser Frage deckt sich uns die wunde Seite des Patripassianismus auf, da ist der Punct, wo diese Irrlehre „genau genommen völlig irrational“ [1]) wird. Für uns steht nach der Darstellung des Tertullian fest, daß Praxeas und sein Anhang entschlossen über diese Klippe sich hinweggesetzt und mit der Incarnation des Vaters vollen Ernst gemacht haben. Sie brachten es sich zum Bewußtsein, daß die Annahme einer nur äußerlichen Scheinverbindung zwischen Gott und dem Fleische das Erlösungswerk, die stellvertretende Genugthuung Christi mehr oder weniger auch zum Scheinwerk und zum leeren Spiele auflöse, und je mehr es in ihrem Bestreben lag, die volle Realität der Erlösung zu wahren, desto enger und unauflöslicher stellten sie sich die Verbindung des Vaters mit dem menschlichen Fleische vor. Sie gingen nach dieser Seite so weit, daß sie, ganz im Gegensatz zu jedem Doketismus, jene Verbindung auch im Leiden als fortbestehend annahmen und wirklich von einem Leiden und Sterben des Vaters redeten. Tertullian sah

1) Kuhn, Trinitätslehre S. 316.

hierin eine vollendete Blasphemie, und daß er mit dieſem Vorwurf die innerſte Ueberzeugung ſeiner Gegner getroffen hat, dafür bürgt von allem Andern abgeſehen die eigenthümliche Art und Weiſe, wie ſich dieſe gegen die erwähnte Anſchuldigung zu rechtfertigen ſuchten. Wir machen uns, ſo ungefähr erwiderten ſie (cap. 29), ebenſo wenig einer Blasphemie ſchuldig als ihr (Tertullian und ſein Anhang), denn wir ſagen das Sterben von Gott dem Vater ganz auf dieſelbe Weiſe und in keinem andern Sinne aus, wie auch ihr vom Sterben Gottes des Sohnes redet (Ergo, inquis, et nos eadem ratione Patrem mortuum dicentes qua vos filium, non blasphemamus in Dominum Deum). Sie wollten ſagen, wir ſtimmen darin mit euch zuſammen, daß wir ganz gleich wie ihr an ein Sterben Gottes glauben; das iſt an ſich gleichgiltig, ob dieſer leidende und ſterbende Gott der Vater oder der Sohn iſt [1]). Die ſchwache Seite dieſer Beweisführung aufzudecken, liegt uns nicht ob, es genügt für unſere Zwecke zu wiſſen, daß Praxeas in Wirklichkeit ſo argumentirt hat.

---

1) Indem Hag. an der fraglichen Stelle (c. 29) die Lesart adoptirt: ergo, inquis, et nos eadem ratione dicentes qua vos filium Dei (sc. mortuum esse) non blasphemamus in Dominum Deum, non enim ex divina sed ex humana substantia mortuum dicimus, erklärt er: auch wir (Praxeas u. ſ. w.) ſagen nicht, Gott der Herr iſt geſtorben, wir begehen dieſe Blasphemie nicht, wir ſagen gerade ſo wie ihr: Der Sohn Gottes iſt geſtorben. Allein wie paßt denn die Begründung: non enim ex divina etc. zum Vorderſatz? Kurz vorher (c. 27) hatte Praxeas erklärt, der Sohn Gottes ſei der Menſch, das Fleiſch; wie konnte er jetzt wieder von einer menſchlichen und göttlichen Subſtanz des Gottesſohnes reden? Dieſer Nachſatz beweist, daß im Vorangehenden vom Leiden und Sterben des Vaters geſprochen wird. Die Lesart et nos eadem ratione Patrem mortuum dicentes, qua vos filium, entſpricht darum vollſtändig dem Sinne der Stelle.

Praxeas ſelbſt ſcheint indeß im weitern Verlauf der Controverſe das Anſtößige ſeiner Behauptung in Etwas gefühlt zu haben. Wenigſtens berichtet Tertullian, Praxeas hätte, um der directen Blasphemie gegen den Vater zu entgehen, das „pati“ in ein „compati“ abgeſchwächt und gelehrt: „compassus est pater filio“ (cap. 29).

Hat Praxeas durch dieſe neue Formulirung ſeiner Theorie etwa ſeine Grundanſchauung von der Einperſönlichkeit Gottes aufgegeben? anerkennt er jetzt, wie Tertullian und ihm folgend Hag. es darſtellen wollen, wirklich zwei Perſonen in der Gottheit, eine leidende und eine mitleidende? Keineswegs. Das compassus est pater hebt den Satz passus est pater nicht auf, ſondern erklärt und erläutert ihn nur beſtimmter. Praxeas will ſagen, was am Gottesſohn gelitten hat, iſt zunächſt und unmittelbar das Fleiſch, aber mittelbar berührt dieſes Leiden auch den Vater, den Träger des menſchlichen Fleiſches oder der menſchlichen Subſtanz (ex humana substantia eum mortuum dicimus cap. 29). Dieſer Träger des menſchlichen Fleiſches, der Vater, welcher eben zu dem Zwecke Fleiſch annahm, um im Fleiſche leidend und ſterbend das Erlöſungswerk zu vollführen, iſt keineswegs gegen das Leiden ſeines Organs gleichgiltig, ſondern nimmt daran den innigſten Antheil — compassus est pater filio.

Wäre ſicher, daß die Ausführungen, welche Tertullian im 27. Kapitel gibt, wirklich und in der Form von Praxeas herſtammen, ſo würde durch ſie das „compassus“ in gewiſſem Sinne illuſtrirt werden. Am angeführten Orte wird nemlich eine eigenthümliche Theorie entwickelt, welche mit dem ſpätern Appollinarismus oder egyptiſchen Monophyſitismus überraſchende Aehnlichkeit beſitzt. „Caro non

Deus est," ruft Tertullian ſeinem Gegner zu, als hätte dieſer gelehrt, Gott der Vater habe aus Maria eine dokeſiſche Menſchheit, einen ätheriſchen Leib angenommen oder hätte in ſeiner Verbindung mit der menſchlichen Natur dieſe verwandelt, auf eine höhere Daſeinsſtufe erhoben, mit einem Worte vergöttlicht. Das Fleiſch hätte in Folge dieſer „transfiguratio" etwas rein Menſchliches zu ſein aufgehört und das Leiden des Fleiſches wäre in ganz eminentem Sinne ein göttliches Leiden geweſen. Das Mitleiden, welches der Vater am Sohne nimmt, wäre der Ausdruck für das innige Verhältniß, in welches der incarnirte Vater zu dem mit ihm vereinigten Fleiſche getreten iſt, und es würde ſich uns hier auf's Neue der patripaſſianiſche Standpunkt des Praxeas nahe legen.

Mag indeß dem ſein, wie ihm will, als Ergebniß des bisher über die Incarnationslehre der Gegner Tertullians Auseinandergelegten dürfte feſtſtehen, daß Praxeas weit davon entfernt iſt, irgendwie den von ihm aufgeſtellten Gottesbegriff zu verläugnen oder aufzugeben. Er kommt über den abſtrakten Monotheismns nicht hinaus, Tertullians Vorwurf, mit dem er ſeine Streitſchrift (cap. 31) ſchließt, iſt durchweg gerechtfertigt: judaicae fidei res ista, sic unum Deum colere. Nach der einen Seite ſinkt Praxeas vollſtändig in's Judenthum zurück, nicht weniger als ſeine ebionitiſch geſinnten Zeitgenoſſen, Theodotus u. ſ. w. Freilich auch nur nach dieſer Seite; nach einer andern Beziehung beſteht eine himmelweite Differenz zwiſchen den beiden genannten Häretikern. Theodotus kennt keine Menſchwerdung und verwiſcht ſo jeden ſpezifiſchen Unterſchied zwiſchen Judaismus und Chriſtenthum. Praxeas dagegen will den principiellen Unterſchied zwiſchen Geſetz und Erfüllung zur

Anerkenntniß bringen. Er macht Ernſt mit der Menſchwerdung ſoſehr, daß er in ihr eine Selbſtoffenbarung des einperſönlichen Gottes erkennt. Hieraus erhellt zugleich, daß man nicht mit Hagemann (l. c. S. 230) ſagen kann, Tertullian würde, wenn er die Lehren ſeines Gegners auf frühere Häreſien hätte zurückführen wollen, geſagt haben: in der Lehre von der Einheit Gottes (Gott an ſich) verfallen die Praxeaner in die Grundſätze des Noet, d. h. ſie identificiren Vater und Sohn; in der Lehre von der Erlöſung dagegen ſinken ſie in den Irrthum des Theodotus zurück. Gerade in umgekehrter Weiſe verhält es ſich; in der Einheitslehre iſt Praxeas der Geſinnungsgenoſſe des Theodotus; in der Erlöſungslehre geht er entſchieden über ihn hinaus, indem er eine Incarnation annimmt, welche er ſich unter obiger Vorausſetzung nur noetianiſch zurechtlegen konnte.

Noch einige andere Punkte finden an dieſer Stelle ihre einfache Löſung. — Erweiſt ſich die Erlöſungslehre des Praxeas als patripaſſianiſch, ſo ſteht ſie in offenem Widerſpruch mit der Incarnationslehre des Calliſtus. Wie dieſer ausdrücklich zwiſchen Vater und Sohn als verſchiedenen Perſonen unterſcheidet, iſt er auch weit davon entfernt, eine Incarnation des Vaters zu lehren. Der Sohn iſt Menſch geworden, welcher vor und unabhängig von der Menſchwerdung von Ewigkeit neben dem Vater exiſtirte; und der Sohn, nicht der Vater hat gelitten und iſt geſtorben: „*οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός*“ (Philosoph. lib. IX, 11). Mit dieſen auf's Beſtimmteſte von Calliſt feſtgehaltenen Fundamentalſätzen ſteht die Behauptung des Hippolyt (lib. IX, 12), jener habe das Fleiſch, den Menſchen Jeſus als Sohn, das ihm innewohnende göttliche Pneuma als Vater bezeichnet,

in unauflöslichem Widerſpruch, ſo daß dieſer Satz, welcher allerdings auffallend mit den entſprechenden Aufſtellungen des Praxeas übereinſtimmt, nur ein Mißverſtändniß des Hippolyt, nicht der Glaube des Papſtes Calliſt geweſen ſein kann. Den ausführlichen Beweis hiefür hat Hagemann (S. 119 ff. l. c.) geliefert. Iſt in dieſem Fall durch ein Mißverſtändniß eine Uebereinſtimmung zwiſchen den Anſchauungen des Praxeas und Calliſt geſchaffen worden, ſo exiſtirt in einem andern Puncte eine derartige Uebereinſtimmung in Wirklichkeit, aber, um es gleich zu bemerken, dieſe Übereinſtimmung iſt nur eine äußerliche, formelle, betrifft nur das Wort, nicht den Gedanken.

Auch Calliſtus habe, berichtet nemlich Hippolyt, um die offenbare Blasphemie gegen den Vater zu vermeiden, die Behauptung aufgeſtellt: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ* („pater compassus est filio," ſagte Praxeas). Allein es iſt ohne Weiteres klar, daß dieſes Mitleiden des Vaters mit dem Sohne im Lehrgebäude des Calliſtus, der ausdrücklichſt und beſtimmt gegen die Annahme ſich verwahrt, als lehre er nur Eine Perſon in der Gottheit, etwas weſentlich Anderes bedeuten muß, als im Munde des Praxeas, der von einem Perſonenunterſchied in der Gottheit nichts wiſſen will. Weist das „*συμπεπονθέναι*" des Calliſtus auf das innige Verhältniß hin, in welchem die Perſonen der Gottheit als weſensgleich auch nach der Incarnation des Sohnes zu einander ſtehen, bezeichnet es die Theilnahme der einen göttlichen Hypoſtaſe an der Thätigkeit der andern, ſo iſt das „compassus" bei Praxeas der Ausdruck für das innige Verhältniß, in welches der Vater bei der Incarnation zum menſchlichen Fleiſche getreten iſt. Der Schluß, weil Calliſtus und Praxeas derſelben Terminologie

ſich bedient haben, müßten ſie auch in ihren theologiſchen Anſchauungen zuſammenſtimmen, wäre ebenſo falſch, als wenn wir von der Thatſache aus, daß die aufrichtigen Anhänger des Nicänums und die geheimen Sabellianer mit gleicher Entſchiedenheit zum ὁμοούσιος ſich bekannten, ſie zu Geiſtesverwandten ſtempeln wollten.

Als Ergebniß der bisherigen Erörterung können wir folgende Sätze herausſtellen. Der von Tertullian unter dem Namen Praxeas bekämpfte Gegner iſt in Wahrheit ein Patripaſſianer; die Annahme, alle patripaſſianiſchen Elemente in der Streitſchrift gegen Praxeas ſeien Mißverſtändniſſe und Zuthaten des Tertullian, kann nicht aufrecht erhalten bleiben. Dagegen hat Hippolyt ſeinen Gegner, den ſpätern Papſt Calliſtus, in der That mißverſtändlich beurtheilt und ihm patripaſſianiſche Wendungen und Sentenzen in den Mund gelegt, während Calliſt durchaus auf orthodoxem Boden ſteht. Nur eine äußerliche ſcheinbare Uebereinſtimmung beſteht nach einigen Beziehungen zwiſchen Praxeas und Calliſtus — ihre theologiſchen Anſchauungen gehen vollſtändig auseinander. Praxeas und Calliſtus können demzufolge unmöglich ein und dieſelbe Perſon ſein.

2.

Im Kampfe gegen die Monarchianer haben ſich am Anfang des dritten Jahrhunderts zwei Männer bekannt gemacht, weniger wegen ihrer erfolgreichen Vertheidigung der orthodoxen Trinitätslehre, als durch den Umſtand, daß ſie in der Hitze des Streites die rechte Linie überſchritten und die Urheber des Subordinatianismus geworden ſind. Es ſind dies die mehrfach erwähnten Presbyter Hippolyt und Tertullian. In den Schriften des letztern insbeſondere hat ſich Hagemann auf's eingehendſte umgeſehen und deſſen

Standpunkt ſorgfältig und ausführlich erörtert. Er kam zur Ueberzeugung, daß Tertullian nicht weniger als Hippolyt ſubordinatianiſchen Anſchauungen huldige. Dieſe Thatſache für ſich allein betrachtet macht es erklärlich, daß die Polemik des Hippolyt gegen den vermeintlichen Patripaſſianismus des Calliſt mit Tertullians Polemik gegen den wirklichen Patripaſſianismus des Praxeas Aehnlichkeit haben muß. Von denſelben theologiſchen Grundanſchauungen ausgehend bekämpfen beide denſelben Gegner und es begreift ſich wohl, wie Hippolyt dem Calliſt das in den Mund legen konnte, was Praxeas thatſächlich lehrte und jenen überhaupt ſo ſchildern mußte, wie dieſer in Wirklichkeit war. Wenn es demnach ſich auch beſtätigte, daß die angeblichen Syſteme des Praxeas und Calliſtus vollſtändig zuſammenſtimmten, ſo würde dieſer Umſtand durchaus noch keine Berechtigung bieten, an die Identificirung beider Perſonen auch nur zu denken. Ueber dieſe Frage entſcheiden ſchließlich hiſtoriſche Zeugniſſe. Dieſe prüfen wir und fragen uns zunächſt, ob der Bericht des Tertullian über Praxeas mit jenem des Hippolyt über Calliſtus wirklich ſo genau harmonire, daß die dem Namen nach verſchiedenen Männer dennoch ein und dieſelbe geſchichtliche Perſönlichkeit geweſen ſein könnten.

Ueber die Herkunft und die frühern Schickſale des Calliſtus berichtet Hippolyt im IX. Buche der Philoſophumenen cap. 12. Calliſt war Sclave des reichen Carpophorus, der ihm große Geldſummen zur Verwaltung anvertraute. Anſtatt mit ihnen zu wuchern, verſchwendete ſie Calliſt, machte einen Fluchtverſuch, wurde aber zurückgebracht und in's Piſtrinum verſtoßen. Von ſeinem Herrn wieder zu Gnaden angenommen, verwickelte er ſich ſpäter abſichtlich in Conflicte mit den Juden in Rom und wurde vom

Stadtpräfect Fuscianus in die Bergwerke Sardiniens verbannt. Einige Zeit ſpäter erwirkte Marcia, die Concubine des Commodus, den in Sardinien gefangenen Chriſten eine Amneſtie. Auf dem von Papſt Viktor gefertigten, vom Prieſter Hyacinth nach Sardinien überbrachten Verzeichniß der Begnadigten fehlte, aus welchem Grund iſt nicht geſagt, der Name des Calliſtus. Durch inſtändiges, eines Mannes unwürdiges Flehen und Jammern erlangte dieſer dennoch die Erlaubniß zur Rückkehr. Papſt Viktor zeigte wenig Freude hierüber, wies ihm Antium als Aufenthaltsort an und warf ihm, aus Mitleid ſagt Hippolyt, eine monatliche Summe zur Unterſtützung aus. Von Antium berief ihn Zephyrin, nicht lange nach dem Regierungsantritt, an ſeine Seite, machte ihn zum Aufſeher eines Cömeteriums (welches ſpäter hochberühmt wurde unter dem Namen „Catacomben" des Calliſt). Seit dieſer Zeit iſt Calliſt der böſe Genius des ſchwachen und unerfahrenen Papſtes und wirkt namentlich für den Patripaſſianismus, dem er in innerſtem Herzen zugethan iſt. — So ſpärlich nun freilich die hiſtoriſchen Notizen über Praxeas bei Tertullian fließen, wie ſehr dieſer, voll Bitterkeit über die verwerfliche Irrlehre, die Perſon ihres Urhebers und Alles, was nicht ſtrenge zur Sache gehört, nur flüchtig behandelt, dürfte es doch unmöglich ſein, dieſe wenigen und vielfach ganz allgemein lautenden Nachrichten über Praxeas mit dem in Einklang zu bringen, was uns über Calliſt überliefert iſt.

Zunächſt ſteht nach Tertullian feſt, daß Praxeas aus Kleinaſien ſtammte, von dorther nach Rom kam und ſeine häretiſchen Anſichten ausſtreute. Dies iſt der einfache und klar liegende Sinn des Tertullianiſchen Berichts (cap. 1 adv. Prax.): „Ille primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam."

Hagemanns Deutung dieſer Worte (S. 233 l. c.), wornach Tertullian mit dem beigefügten „ex Asia“ nicht an Praxeas, ſondern an den erwieſener Maßen aus Aſien ſtammenden Patripaſſianismus gedacht hätte, iſt geſucht und es gewinnt dieſe Erklärung wohl nicht viel an Wahrſcheinlichkeit, wenn man auch für „Romam“ die Lesart „Romae“ adoptirt, wie der Recenſent des Hagem. Buches in dieſer Zeitſchrift (Jahrg. 1865, 2. Heft, S. 373) vorſchlägt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Hippolyt von einer Abſtammung ſeines Gegners aus Aſien Nichts weiß, Calliſt kam, wie bemerkt, von Antium nach Rom und wir regiſtriren hier dieſen Umſtand als eine Inſtanz gegen die Identificirung beider Perſonen.

Sofort macht H. den Kirchenhiſtorikern, ſpeziell Neander, den Vorwurf, daß ſie aus den angeführten Worten des Tertullian Allerlei herausgeleſen hätten, was dieſe entfernt nicht enthalten. Ihm widerfährt das Gegentheil. Wenigſtens ſcheint uns, daß bei der Unterſuchung der ſchwebenden Frage die ganz beſtimmte Andeutung Tertullians: „Iste Praxeas *primus* ... hoc genus perversitatis intulit“ nicht überſehen werden darf. Praxeas, das ſagt Tertullian deutlich genug, war der erſte Vertreter und Förderer des Patripaſſianismus in der Gemeinde zu Rom. Hiemit ſtimmt aber der Bericht des Hippolyt über das Auftreten des Calliſtus keineswegs zuſammen. Calliſt iſt nicht das erſte Haupt der Irrlehre geweſen; vor ihm ſchon war Epigonus aufgetreten (Philosoph. lib. IX. c. 7), auf dieſen folgte Cleomenes; und erſt bei Cleomenes iſt Calliſt in die Schule gegangen. Wohl iſt dann wahr, Hippolyt mißt dem Calliſt einen bedeutenden Antheil zu an den unheilvollen Ereigniſſen, welche mit dem Beginne des

3. Jahrhunderts die römische Kirche beunruhigten, und läßt es deutlich genug durchblicken, daß die schwankende Haltung des Callistus der Verbreitung und Verfestigung der Häresie in Rom bedeutenden Vorschub geleistet habe. Aber dazu berechtigt der Bericht der Philosophumenen keineswegs, die Thätigkeit dieses Mannes zu Gunsten der Irrlehre in dem Grade als durchschlagend und entscheidend aufzufassen, daß man ihn den ersten, den vorzüglichsten Förderer des Patripassianismus nennen könnte. In keinem Sinne ist demnach Callistus der erste Patripassianer in Rom, während Praxeas diese Stellung nach der ausdrücklichen Versicherung des Tertullian einnahm, und es bestände hierin, Hagemanns Hypothese als richtig vorausgesetzt, ein offener Widerspruch zwischen den beiden Quellenangaben bei Hippolyt und Tertullian, zum deutlichen Beweis, daß wenn überhaupt Widersprüche vorliegen, die Lösung derselben auf ganz anderem Wege versucht werden muß.

Praxeas wird von Tertullian als ein unruhiger Kopf charakterisirt, als ein Mensch voll Selbstgefühl und Stolz, der namentlich viel auf sein Martyrium pocht, welches in einer kurzen Gefängnißhaft bestand (homo et alias inquietus, insuper de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex carceris taedium cap. 1 l. c). Genau das Bild, ruft Hagemann (S. 237) aus, welches die Philosophumenen von Calliſt entwerfen, Zug für Zug. Callistus ist der unruhige Kopf, welcher seine Stellung zum Papste mißbraucht und dadurch Verwirrung und Unruhen stiftet in der Gemeinde. Deßgleichen ist er stolz auf sein angebliches Martyrium. Wir wollen zunächst die allerdings ziemlich präcis lautenden Worte Tertullians, womit er das Martyrium des Praxeas als kurze Gefängnißhaft schildert,

nicht beſonders betonen. Nach ſeiner Art wäre es wohl, daß er die Verbannung in die Bergwerke, welche wir nach den glaubwürdigen Schilderungen der Martyreracten als die Verurtheilung zu namenloſem Elende zu begreifen haben, verkleinernd eine kurze und leichte Haft genannt hätte. Aber das drängt ſich uns auf, die Charakteriſtik, welche Tertullian von ſeinem Gegner gibt, iſt ſo unbeſtimmt und allgemein gehalten, daß ſie allerdings auf den Calliſtus, aber auch noch auf eine Reihe anderer Männer der erſten Zeiten genau paßt, und darum für die Zwecke Hagemanns unmöglich von entſcheidender Bedeutung ſein kann.

Wichtiger, weil concreter und eigenthümlicher, iſt eine andere Notiz Tertullians, welche das Verhältniß des Praxeas zum Montanismus beſpricht. Aus zwei Gründen nemlich iſt Tertullian ſo heftig erbittert über den verkehrten Praxeas; einen Doppeldienſt hat dieſer dem Satan erwieſen, den Vater gekreuzigt und den Paraclet verbannt, d. h. er hat den Patripaſſianismus nach Rom verpflanzt, und den Montanismus, welcher vom damaligen Papſte bereits die kirchliche Sanction erhalten hatte, discreditirt, ſo daß die Friedensbriefe, welche ſchon auf dem Wege an die montaniſtiſchen Gemeinden waren, wieder zurückgenommen wurden. Es iſt nicht denkbar, meint Hagemann, daß ein Mann, der aus dem fernen Aſien nach Rom kam, alsbald einen ſo entſcheidenden Einfluß auf den Papſt gewinnen konnte, ſelbſt wenn er ein Martyrer war, und nur, wenn unter dem Namen Praxeas der römiſche Presbyter Calliſtus ſich verberge, verdiene dieſe Angabe Tertullians Glauben. Wir möchten im Gegentheil fragen, iſt es nicht naturgemäß, daß eine Stimme aus dem Heimatland des Montanismus über das Weſen und Treiben dieſer Sekte

in Rom gehört wurde und ſchließlich in die unſicher ſchwankende Wagſchale als das entſcheidende Gewicht fallen mußte?

Noch bedeutungsvoller ſcheint ein anderer Punkt zu ſein. War es denn möglich, daß am Anfange des dritten Jahrhunderts ſo unſichere und vage Nachrichten über eine ſchon mehr als ein halbes Jahrhundert alte Sekte verbreitet waren, daß man am Mittelpunct der Kirche noch an eine kirchliche Anerkennung derſelben denken konnte? Und das führt uns auf die Frage nach der Zeit, in welche das Auftreten des Praxeas fällt. Bisher nahm man allgemein an, daß Praxeas unter dem Pontificate des Viktor oder noch wahrſcheinlicher eines ſeiner Vorgänger, Soter oder Eleutherius, alſo jedenfalls vor dem Schluß des zweiten Jahrhunderts in Rom aufgetreten ſei.

Hagemann muß natürlich hievon abgehen und die Thätigkeit ſeines angeblichen Praxeas an den Anfang des 3. Jahrhunderts in die Regierungszeit Zephyrins verlegen. Beſtimmte chronologiſche Angaben fehlen noch dieſer Beziehung, aber der Beweis, daß Praxeas *vor* dem Amtsantritt des Zephyrin ſeine Rolle in Rom geſpielt haben muß, was unſern Zwecken vollkommen genügt, läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit führen. Wir halten uns an den Bericht des Tertullian. Nachdem er im erſten Kapitel adv. Prax. ſummariſch die Thätigkeit dieſes Sektenſtifters geſchildert, ſein Auftreten in Rom erwähnt und erzählt hat, daß er zu einer Abſchwörung ſeiner Irrthümer genöthigt worden ſei, wodurch wieder Ruhe in der Gemeinde eintrat, fährt er ſo fort: „Et nos quidem *postea* agnitio Paracleti atque defensio disjunxit a Psychicis.“ Das Auftreten des Praxeas, die an daſſelbe geknüpften Unruhen, das Auf-

hören derſelben durch die ſcheinbare Rückkehr des Praxeas zur Kirche, Alles das fällt ſomit in die Zeit, wo Tertullian noch Mitglied der katholiſchen Kirche war. Erſt nachher lernt er den Paraclet kennen, erſt nachher trat er zum Montanismus über. Dieſer Abfall Tertullians wird nun aber ganz allgemein an den Anfang des dritten Jahrhunderts, und auch von Hag. (S. 54) in die allererſten Zeiten des Zephyrin verſetzt, und es müſſen demnach die durch das Auftreten des Praxeas angeregten Vorgänge und jenes ſelbſt weiter zurück, an den Schluß des zweiten Jahrhunderts verlegt werden. Iſt aber dies richtig, dann kann unter dem Namen Praxeas der ſpätere Calliſt nimmermehr verſteckt ſein. Wir bemerkten eben, daß ein Schwanken des römiſchen Stuhles in Sachen des Montanismus am Anfange des 3. Jahrhunderts ſchwer denkbar ſei. Dazu kommt noch, daß Zephyrin, der angeblich ſchwankende, für den Montanismus bereits gewonnene Papſt ſeine Regierungsthätigkeit mit einem Akte eröffnet (wir haben ſein Bußdecret im Auge), der eben ſo ſehr die ausgeſprochene Oppoſition gegen die montaniſtiſchen Principien und ihren Rigorismus an der Stirne trägt, als er klar und beſtimmt durchblicken läßt, daß weniger denn je zuvor damals eine dem Montanismus günſtige Stimmung die römiſchen Kreiſe beherrſchte. Freilich ſagt Hagemann (S. 241) hiegegen, daß dieſer Umſchlag in der Geſinnung des Papſtes ein Werk des Calliſtus geweſen ſei, welcher dem Papſte mit ſeinen Belehrungen und Einflüſterungen unabläſſig zur Seite ſtand und den in den kirchlichen Beſchlüſſen unerfahrenen Mann immer dahin zu bringen wußte, wohin er wollte. Eine ſolche Schilderung entwirft allerdings Hippolyt von dem genannten Papſte. Allein es ſollte doch nie

vergeſſen werden, daß die Philoſophumenen den Vorwurf unentſchiedenen Schwankens gegen Zephyrin vorzugsweiſe wegen ſeiner Haltung in den dogmatiſchen Streitigkeiten erheben, wo der Papſt ganz correkt gehandelt hat, ſo daß jener Vorwurf jeder objektiven Begründung entbehrt.

Ueber den Verlauf der durch Praxeas und Calliſtus veranlaßten theologiſchen Kämpfe ſind die Berichte bei Tertullian kurz, fragmentariſch, bei Hippolyt ausführlicher aber auch verworrener. Beide Berichte ſollen indeſſen, wie Hagemann (S. 242 ff.) nachweist, deutlich genug es verrathen laſſen, daß ſie dieſelben Vorgänge uns ſchildern wollen.

Von allen Einzelnheiten abgeſehen, will ſich uns zunächſt die Vermuthung nahe legen, als müßte die Stellung, in welcher beide Männer, Praxeas und Calliſtus, gewirkt haben, eine ganz verſchiedene geweſen ſein. Der Mann, über welchen Hippolyt das Gift eines durch und durch erbitterten Herzens ausgießt, hat ſich aus der verachteten Stellung eines Sclaven zu hohem Anſehen in der Gemeinde aufgeſchwungen; verehrt und geachtet ſteht er da und beherrſcht mit ſeinem Einfluſſe und ſeiner geiſtigen Ueberlegenheit ſogar einen Papſt, um nachher an ſeine Stelle einzurücken. Ganz anders Praxeas. Zwar iſt es auch ihm gelungen, ſeinen Einfluß in einer beſtimmten Angelegenheit beim höchſten kirchlichen Würdeträger geltend zu machen; aber ſeitdem er für den Patripaſſianismus Propaganda zu machen angefangen, iſt ſein Anſehen raſch geſunken; man legt ihm Stillſchweigen auf; durch eine ausdrückliche Erklärung verpflichtet er ſich hiezu und iſt ſeit dieſer Zeit in der kirchlichen Gemeinſchaft faſt nur noch wie geduldet. Auch das zieht ſich durch die beiderſeitigen

Darſtellungen bei Hippolyt und Tertullian hindurch, daß Calliſt eigentlich der böſe Genius nur eines einzigen, des argloſen Papſtes, iſt und ſein Anſehen mißbraucht, während Praxeas ſich an die Menge wendet und wirklich einen großen Theil der Gemeinde für ſich gewinnt (cap. 1 u. 3 adv. Prax.).

Doch legen wir hierauf weniger Gewicht und gehen wir näher auf den Verlauf der patripaſſianiſchen Streitigkeiten ein.

Aus Tertullians Darſtellung leuchtet zunächſt das klar und beſtimmt hervor, daß die Thätigkeit des Praxeas im Dienſte der Häreſie durch eine gegen ihn ſich regende Oppoſition gehemmt wurde, nachdem das Unkraut bereits in reichlichem Maaße ausgeſäet und Viele, namentlich aus den Kreiſen der einfachen Gläubigen verführt waren. Mit ſo ſchlagenden und überlegenen Waffen muß man ihm entgegengetreten ſein, daß er es für das Gerathenere hielt, von ſeinem Unternehmen abzuſtehen und ſogar eine ſchriftliche Urkunde über ſeine Orthodoxie hinterlegte („manet chirographum apud Psychicos, apud quos tunc res gesta est," cap. 1). Dann trat wieder volle Ruhe ein in der Gemeinde („exinde silentium" l. c.). Man kann dies die erſte Periode der praxeaniſchen Thätigkeit nennen. Die von Praxeas angeregte Bewegung erhält einen Abſchluß, er ſelber ſchließt ſich wieder der orthodoxen Gemeinde an, nachdem er öffentlich ſeinen Irrthum anerkannt hat.

Nach dieſer von Tertullian ſo beſtimmt angegebenen Pauſe in den praxeaniſchen Unruhen wollen wir uns jetzt auch in den dogmatiſchen Streitigkeiten zu Rom umſehen. Es will uns nicht gelingen, hier eine ähnliche Pauſe zu entdecken. Wenn wir die Berichte des Hippolyt recht

verſtehen, ſpannen ſich innerhalb der römiſchen Gemeinde die Gegenſätze immer mehr, die verſchiedenen Partheien gruppiren ſich, grenzen ſich beſtimmter gegen einander ab, immer ſchroffer und unverſöhnlicher gehen die Anſichten auseinander. Was noch unter dem Pontificate des Zephyrin möglich ſchien, nemlich die ſtreitenden Partheien zur kirchlichen Einheit zurückzuführen, daran iſt unter Papſt Calliſtus nicht mehr zu denken. Und gerade gegen Calliſt ſchleudert Hippolyt die Anklage, daß er durch ſeine Doppelſtellung, durch ſein principloſes Schwanken unaufhörlichen Zank in der Gemeinde unterhalte (*οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν* lib. IX. cap. 11). Genau ſo ſchildert Hippolyt den Erfolg jener von Zephyrin auf Antrieb des Calliſtus abgegebenen Erklärung, auf welche Hagemann, ganz vom Texte abſehend (S. 243 l. c.), alle beruhigt werden läßt, um die Identität dieſer Cataſtrophe mit dem von Tertullian im praxeaniſchen Streite erwähnten „silentium“ herauszufinden.

Will man ſodann weiter auch davon abſehen, daß Tertullian von einer ſchriftlichen, Hippolyt nur von einer mündlich gegebenen Erklärung weiß, ſo waltet zwiſchen beiden Acten noch eine weitere Differenz ob, woran wir ſie als verſchiedene erkennen müſſen. Durch ſeine ſchriftliche Erklärung tritt Praxeas — freilich nur ſcheinbar, wieder zur Glaubensgemeinſchaft der Kirche zurück, durch die mündliche Erklärung, welche Zephyrin unter Anleitung des Calliſtus gibt, und worin er ſich ſowohl gegen den Subordinatianismus als den Patripaſſianismus auf's unzweideutigſte ausſpricht, ſchlägt er mit ſeiner eigenen Anſicht durch, lehnt ſich nicht an die Ueberzeugung Anderer an (wie Praxeas) und gewinnt Anhang und zwar, wie

erſichtlich iſt, aus den Kreiſen der römiſchen Gemeinde, wo man bisher in Wirklichkeit ſchwankte zwiſchen den neu-aufgetauchten Gegenſätzen oder den Calliſt im Verdacht hatte, er neige nach der einen oder andern Seite vom geraden Wege ab.

Freilich, berichtet Tertullian weiter, war der Stillſtand in der praxeaniſchen Bewegung nur ein ſcheinbarer. Das ausgeſtreute Unkraut war nicht erſtorben, ſondern nur ſcheintodt (per „hypocrisin latitavit“ cap. 1 adv. Prax.). Praxeas war ein Heuchler (Hag. S. 244); bei der erſten günſtigen Gelegenheit trat er mit ſeinen alten Anſichten wieder hervor. Genau ſo, meint Hagemann, berichte auch Hippolyt über die Vorgänge in Rom, ja dieſer ſoll hier bis aufs Wort hin mit Tertullian zuſammenſtimmen, indem er auch von einer „ὑπόκρισις“ das Calliſt erzähle, welcher Viele zum Opfer geworden ſeien. Gewiß, eine wörtliche Uebereinſtimmung iſt das, aber nicht mehr und im Gegentheil. Daſſelbe Wort birgt in beiden Berichten einen ganz verſchiedenen Sinn. Die hypocrisis des Praxeas beſteht darin, daß er ſeinen Irrthum öffentlich abſchwört und ſchweigt, während er nach ſeiner innerſten Ueberzeugung Patripaſſianer geblieben iſt. Hippolyt dagegen beſchuldigt den Calliſt der ὑπόκρισις, weil er ein unredliches Spiel treibt, indem er in dieſem Augenblick dem Sabellius ſich nähert und ihm Recht gibt, um im nächſten offen und unumwunden den Patripaſſianismus zu verurtheilen.

Man ſieht wohl, je länger und vollſtändiger die Berichte des Tertullian und des Hippolyt über die patripaſſianiſchen Bewegungen ihrer Zeit gegen einander abgewogen und verglichen werden, deſto mehr muß ſich auch die Ueberzeugung befeſtigen, daß wir die Geſchichte ganz

verschiedener Vorgänge vor uns haben. Mag über diesen Vorgängen selbst noch manches Dunkel ruhen, mag der Bericht der Philosophumenen über die früheren Erlebnisse des Callist die Kritik mehr als nach einer Seite hin herausfordern und Tertullians ebenso dunkle als kurze Andeutungen Manches im Leben des Praxeas wohl für immer im Unsichern lassen — was unter allen Umständen feststeht, ist dies, daß beide von verschiedenen Ereignissen und von verschiedenen Personen reden. Bis jetzt hat auch der Umstand allein, daß Tertullian von einem Praxeas, Hippolyt von einem Callistus berichtet, nicht einmal den Gedanken aufkommen lassen, es könnte unter diesen so gar nicht ähnlich lautenden Bezeichnungen dieselbe Person gemeint sein.

Für Hagemann freilich durfte diese Namensverschiedenheit nicht mehr entscheidend sein, er konnte vor dieser letzten Schwierigkeit nicht mehr zurücktreten und kommt zur Vermuthung, „Praxeas" sei nicht der rechte Name des von Tertullian bekämpften Gegners, sondern ein Spottname, durch welchen Tertullian Hohn und Geringschätzung, kurz das ganze Gift einer erbitterten Polemik über Callist ausgieße (S. 246).

Wir gestehen, das wäre nicht der einzige Fall, daß man durch dieses Mittel auf die öffentliche Meinung zu wirken und einen Gegner moralisch zu ruiniren versucht hätte. Ähnliches ist immer wieder vorgekommen, zumal in Zeiten leidenschaftlicher Erregtheit und erbitterter Parteikämpfe. Beispielsweise sei nur daran erinnert, daß der gehässige Feind Gregors VII., der Cardinal Benzo, den Namen Hildebrands in „Follibrand" umändert und den Papst Alexander II. derber Weise „Asinander" nennt

(Hefele, Concil.-Geſch. IV. S. 787). Ob jedoch von Tertullian Ähnliches geſchehen ſei, unterliegt gewichtigen Bedenken.

Gehen wir vom Zwecke aus, den ſich Tertullian bei Abfaſſung ſeiner Schrift gegen Praxeas geſetzt hat, ſo wollte er offenbar die von dieſem Manne Bethörten über ihren Irrthum aufklären, wollte ihnen die Augen öffnen und den Praxeas als das zeichnen, was er iſt; als einen Agenten des Teufels. Zur Erreichung dieſes Zweckes war aber die erſte Bedingung die, daß er den Verführer ſo genau und beſtimmt zeichnete, daß jedermann, um mich Hag.'s Worte zu bedienen, mit Fingern auf ihn hinweiſen konnte. Nun dieſen Zweck hat Tertullian nicht erreicht, wenn er den Calliſt ſpottweiſe Praxeas genannt hat. Denn keiner der ältern Schriftſteller, welche von Praxeas und den Praxeanern reden (und es ſind deren mehrere, wovon unten), hat unter dem Praxeas den Papſt Calliſtus vermuthet. Man ſieht auch gut den Grund ein, warum keiner zu dieſer Vermuthung kommen konnte. Wäre „Praxeas" ein Spottname, ſo müßte ihm etwas anhaften, was auf gewiſſe Eigenheiten oder Vorkommniſſe im Leben der gemeinten Perſon hinzielte.

Nun ſagt Hag. freilich (S. 246 ff.), dies treffe in unſerem Falle vollkommen zu; die Bezeichnung „Praxeas" perſiflire die Vorkommniſſe im frühern Leben des Calliſtus, wo er als Bankhalter des Carpophorus und dann in ſeinen Zwiſten mit den Juden ſo ſchlechte Geſchäfte gemacht hätte; weiſe ſpöttiſch hin auf ſeine Stellung zu Zephyrin, welchen er als gewandter Geſchäftsmann des Teufels, als Tauſendkünſtler ſeinen Abſichten immer dienſtbar

zu machen verstanden hätte u. s. w. Allein gerade diese Notizen aus dem Leben des Calliſtus ſtammen nach ihrem überwiegenden Theil aus der Schrift des Hippolyt, der den Calliſt ausnahmslos mit dem rechten Namen anredet. Bei Tertullian dagegen fehlt Alles, was auch nur die Vermuthung aufkommen ließe, der Name „Praxeas" ſei eine Anſpielung darauf. Und wußten denn alle Leſer des Tertullian von den frühern Schickſalen des Calliſt? Wenn irgendwo die Bezeichnung des Calliſtus als „Praxeas" verſtändlich war, ſo kann dies nur in den Philoſophumenen ſein, und gut gewählt wäre das ſonderbare „Praxeas" ſicher auch hier nicht geweſen.

Um das Auffallende zu mindern, welches immerhin in der Thatſache läge, daß Tertullian einen theologiſchen Gegner ausſchließlich nur mit einem Spottnamen bezeichnete, weist H. darauf hin; daß eben dem Chriſten Tertullian noch Manches anklebe, was er in der Jugend auf den heidniſchen Bühnen geſehen und gehört habe, wo ſo oft die Thorheiten allbekannter Perſönlichkeiten unter falſchen Namen gegeißelt wurden. Nichts iſt wahrer als dieſes. Tertullian liebt es, mit den Waffen des Spottes und der Ironie auf ſeine Gegner loszugehen, wovon eine nur flüchtige Bekanntſchaft mit ſeinen Schriften und ſeiner Schreibweiſe jeden überzeugt. Aber zur Ehre Tertullians müſſen wir auch ſagen, daß er nach dieſer Seite bei ſeinen Lehrern nicht umſonſt in die Schule gegangen iſt. Er weiß es, wie man jene Waffen führen muß, und wenn er darum zu ihnen greift, geſchieht es immer auf ſchlagende Weiſe. Er liebt nach dieſer Beziehung Deutlichkeit und Verſtändlichkeit über Alles. Gehe man beiſpielsweiſe nur ein auf die auch von Hag. angerufenen

Schriften Tertullians: de pudicitia und de jejuniis. Wie bestimmt ist im Buche „de pudicitia“ die Person, welcher der Angriff gilt, gezeichnet, wenn Tertullian sie anredet als „Pontifex maximus“, als „episcopus episcoporum“, als „bonus pastor“ und „benedictus Papa“ (de pud. cap. 1)! Ueber die Adresse, an welche hier Tertullian schreibt, bestand wohl nie ein ernstlicher Zweifel. Ähnlich verhält es sich mit der Schrift „de jejuniis“, welche die katholische Fastenpraxis bekämpft und dem Spott preisgibt. Gerade die Art der Polemik, wie sie Tertullian in den genannten Schriften, namentlich „de pudicitia“ beliebt, beweist nach meiner Meinung schlagend, daß im Buche „adversus Praxeam“ das gar nicht vorliegt, was Hag. vermuthet. Wenn Tertullian dort (de pudicitia) eben den Umstand mit bitterster Ironie heraushebt, daß es ein Papst, der Bischof aller Bischöfe gewesen ist, der sich solches hat zu Schulden kommen lassen, hätte er, ist es denkbar, denselben Umstand im ganz ähnlichen Falle unbenützt gelassen? Man kann dies um so weniger annehmen, als im Streit gegen Praxeas, wo Glaubenssätze controvers waren, die vermeintlich schiefe und uncorrecte Stellung des Papstes, des obersten Wächters der Glaubensreinheit, der bitterste Satyre einen unverhältnißmäßig reichern und ergiebigern Boden geboten hätte, als dort, wo es sich blos um einen Disciplinarpunkt handelte.

3.

Bisher hat sich unsere Untersuchung darauf beschränkt, Hagemanns Hypothese über die Person des Praxeas auf Grundlage der beiderseitigen Berichte des Tertullian und Hippolyt zu prüfen. Wir waren um so mehr ausschließlich

auf dieſe Quellen angewieſen, als uns Hag. verſichert, alle übrigen alten Kirchenſchriftſteller (vielleicht mit einer einzigen bald näher zu nennenden Ausnahme) wüßten von einem Häretiker Praxeas ſo gut wie gar nichts (S. 257). Beſtätigte ſich dieſes und würde der „perversissimus Praxeas“ (cap. 23 adv. Prax.), der den Patripaſſianismus in der erſten Gemeinde der Chriſtenheit eingebürgert hat und in den hiedurch angeregten Controverſen eine ſehr bedeutende Rolle geſpielt haben ſoll, ganz aus der Erinnerung der kirchlichen Schriftſteller verſchwinden, ſo daß ſelbſt ſein Name vergeſſen wäre: ſo gewänne Hagemanns Vermuthung hiedurch wenigſtens Einiges an Bedeutung. Es iſt hier der Ort, näher auf dieſen Punkt einzugehen.

Unter den Schriftſtellern, welche von Praxeas wiſſen und ſeiner ausdrücklich Erwähnung thun, ſteht als älteſter oben an der Verfaſſer des ſog. „libellus haeresum“, jener kurzen, ſkizzenartigen Aufzählung der wichtigſten Häreſien, die von den Zeiten der Apoſtel an bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts aufgetaucht ſind. Dieſer libellus wird gewöhnlich der Tertullianiſchen Schrift de praescriptionibus als Anhang beigegeben, obwohl mit Sicherheit anzunehmen iſt, daß Tertullian der Verfaſſer nicht war. Die Angaben des libellus verrathen große Sicherheit und Beſtimmtheit; der unbekannte Verfaſſer deſſelben hat wahrſcheinlich nicht lange nach dem Anfange des 3. Jahrhunderts gelebt, was man wohl mit Recht aus dem Umſtand folgert, daß ſein Bericht über die Häreſien mit Praxeas abſchließt. Ob er, wie Döllinger (Hippolyt und Calliſtus S. 21) für wahrſcheinlich hält, eine von Hippolyts Schrift, vielleicht auch beide nemlich das Syntagma und die Philoſophumenen benützt habe, dürfte wohl, was die Philo-

ſophumenen anlangt, mit Beſtimmtheit in Abrede gezogen werden. Denn ſonſt hätte er ſicher über den Patripaſſianismus anders berichtet. Die für unſere Frage wichtige Stelle (cap. 53) lautet aber ſo: „Sed post hos omnes (nemlich den beiden Theodoti) Praxeas quidam haeresin introduxit, quem Victorinus corroborare curavit. Hic Deum Patrem omnipotentem Jesum Christum esse dicit, hunc crucifixum passumque contendit et mortuum . . .“ Was Hag., um die Beweiskraft dieſer Stelle für die Exiſtenz des Praxeas als einer von Calliſtus verſchiedenen Perſon abzuſchwächen, vorbringt, iſt ungefähr Folgendes (S. 255 f.):

Der Verfaſſer des libellus laſſe ſelbſt durchblicken, daß die Perſon und die Geſchichte des Praxeas ihm ziemlich unbekannt ſeien, er rede nur von einem gewiſſen Praxeas. Man wird dieſes in Etwas zugeben und vielleicht feſthalten müſſen, daß Praxeas dem Verfaſſer des libellus nicht perſönlich bekannt geworden iſt. Aber man wird nicht ſoweit gehen dürfen, daß man auf Grund hievon das Zeugniß für die hiſtoriſche Exiſtenz des Praxeas überhaupt beanſtandet. Um ſo weniger liegt hiezu die Berechtigung vor, als der libellus auch von mehreren andern Häretikern mit derſelben Unbeſtimmtheit, wenn man ſo will, redet, deren Exiſtenz noch Niemand in Zweifel gezogen hat. Auch der bekannte Marcion wird, wie Praxeas, als „Marcion quidam“ angeführt. Deſſen ungeachtet erweiſt ſich ſofort der Verf. des libellus über beide Männer als ſehr gut unterrichtet. Ueber Praxeas macht er die beſtimmt lautende Angabe, daß er der erſte Förderer des Patripaſſianismus geweſen ſei und ſtimmt damit auf's Beſte mit Tertullian zuſammen, während er allerdings vom Berichte des Hippolyt abweicht. Allein auch hierin kann ein Beweis gegen die

Glaubwürdigkeit des libellus nicht liegen, wie Hag. es ansehen möchte, sondern höchstens ein Fingerzeig für uns, daß die Berichte der Philosophumenen über den Ursprung des Patripassianismus nach anderweitigen Nachrichten zu ergänzen oder zu berichtigen sind. Ebenso verhält es sich mit der kurzen Charakterisirung des praxeanischen Systems im libellus, wornach jenes ein Patripassianismus „in crassester Gestalt" war. Dasselbe Urtheil müssen wir ja auch fällen auf Grund der ausführlichen Erörterungen bei Tertullian. — Was allein dunkel und bis auf einen gewissen Grad am Berichte des libellus unaufgeklärt bleiben muß, begreiflich aber dessen Glaubwürdigkeit nicht den geringsten Eintrag thun kann, ist die Erwähnung eines, wie Hag. sagt, „sonst ganz unbekannten Victorinus", welcher durch seinen Beitritt der Sache des Praxeas Kraft lieh. Dorner (Lehre von der Person Christi I. B. S. 523) glaubte unter diesem Victorin den Papst Victor erkennen zu sollen, welchen Praxeas getäuscht hätte. An sich wäre das wohl denkbar. Die Patripassianer wußten sich, weil sie die volle Gottheit des Sohnes bekannten, viel länger den Ruf strenger Orthodoxie zu wahren, als die gleichzeitigen ebionitischen Monarchianer. Indessen spricht doch Manches gegen diese Vermuthung, und man wird ihr um so weniger beitreten wollen, seitdem Döllinger (Hippolyt S. 246 ff.) den Nachweis geführt hat, daß noch an einem andern Orte, nemlich im sog. „Constitutum Silvestri" ein Viktorin, und zwar in Verbindung mit Sabellius als Gegner des Hippolyt erwähnt werde, welcher zweifellos mit dem von libellus genannten eine Person ist. Hiebei soll nicht verschwiegen werden, daß das „Constitutum" den Viktorin nicht als Sabellianer, sondern als Gegner der

von Hippolyt gefertigten Oſterberechnung aufführt. Allein die Thatſache für ſich, daß Viktorin als Zeitgenoſſe der genannten Männer und als verwickelt in die damaligen Zwiſtigkeiten genannt wird, iſt bedeutſam genug, und wohl ein ſicherer Beweis, daß der Verfaſſer des libellus richtig referirt. Dieſer erſcheint demnach, Alles ſorgfältig abgewogen, als ſelbſtſtändiger und durchaus glaubwürdiger Zeuge dafür, daß ein Häretiker, Namens Praxeas, ein Vertreter und Förderer des Patripaſſianismus, wirklich exiſtirt hat.

Ihm ſchließt ſich Philaſtrius, Biſchof von Brixen, geſtorben 386 oder 87 an. In ſeiner mehrfach erwähnten Schrift „de haeresibus“ ſchreibt er (cap. 54) alſo: Unde et Sabelliani postea sunt appellati, qui et Patripassiani et Praxeani a Praxea et Hermogeniani a Hermogene, qui *fuerunt in Africa*. Zunächſt fragt ſich's, wer war der hier genannte Hermogenes? Iſt er identiſch mit dem von Tertullian in einer eigenen Schrift bekämpften, wie dies ſchon Auguſtin vermuthet zu haben ſcheint (de haeres. cap. 41)? und haben ihn vielleicht ſeine den Gnoſtikern feindliche, deren Emanationstheorien diametral entgegengeſetzten Anſichten über das Eine, untheilbare Weſen Gottes, den Patripaſſianern in die Arme getrieben? Oder iſt ein ganz anderer Hermogenes Stifter der von Philaſtrius erwähnten Sekte? Wie dem ſein mag, Hagemanns Behauptung, daß die Angaben des Philaſtrius ſchon ganz verworren ſeien, kann ſich blos auf die Erwähnung des Hermogenes unter den Patripaſſianern beziehen. Ein Grund, deſſen Nachrichten über Praxeas und die Praxeaner irgendwie zu beanſtanden, liegt nicht vor. Im Gegentheil weiſet der Zuſatz: „qui fuerunt in Africa“, den Hag. nicht

beachtet hat (S. 257, Anm. 1), darauf hin, daß Philaſtrius über die genannten Häretiker und ihre Geſchichte genauer unterrichtet geweſen ſein muß.

Ganz mit Stillſchweigen geht Hag. darüber weg, daß der hl. Optatus von Mileve in ſeinem berühmten Werke „de schismate Donatistarum“ (verfaßt um's Jahr 370) an zwei, vielleicht ſogar 3 Stellen des Praxeas und ſeiner Häreſie Erwähnung thut, nemlich lib. I. cap. 9; lib. V. 1. und lib. IV, 5 [1]).

Intereſſant iſt beſonders die Notiz im erſten Buche. Optatus läßt hier ſeinen Gegner, den Parmenian, hart an, weil er in ſeiner (jetzt verlorenen) Schrift längſt vergeſſene Häretiker wieder ans Tageslicht gezogen hätte; dann fährt er ſo fort: „Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et caeteri, temporibus suis a Victorino Pictaviensi et Zepheryno Urbico et Tertulliano Carthagiensi usque ad Cataphrygas et ab aliis assertoribus Ecclesiae catholicae superati sunt.“ Hier begegnet uns ſonach der nach den Philoſophumenen ſo unentſchloſſen zwiſchen den gegenſätzlichen Meinungen hin und her ſchwankende Papſt Zephyrin — dieſer und kein anderer iſt unter dem Urbicus gemeint, neben Tertullian als Gegner des Praxeas. Wie reimte ſich das zuſammen, wenn vollends unter Praxeas der angebliche Verführer des Zephyrin — Calliſtus gemeint ſein ſollte? Auf welche Weiſe ſich übrigens Zephyrin an der Bekämpfung des Praxeas betheiligt hat, bleibt dahingeſtellt. Dagegen iſt von Victorin, dem Biſchof von Pettau (nicht Poitiers), welcher unter Diocletian noch vor Schluß des 3. Jahrhunderts den Martyrtod ſtarb, ſicher, daß er ein eigenes

1) An dieſer Stelle variiren die Lesarten zwiſchen Praxeas und Hebion.

(jetzt verlorenes) Buch gegen die Häreſien ſchrieb, welches Hieronymus mehrmals erwähnt (cf. über Victorin: dissertatio de Victorino bei Launois tom. III). Man ſieht, daß die Nachrichten des Optatus über Praxeas, wenn ſie gleich kurz und fragmentariſch ſind, ſich als durchaus ſelbſtſtändig und glaubwürdig erweiſen.

Daſſelbe gilt nun aber auch von Auguſtin, der ebenfalls von Praxeas und den Praxeanern redet, und Hagemanns Behauptung, dieſer hätte ſeine diesfallſigen Notizen dem Philaſtrius nachgeſchrieben, entbehrt einer genügenden Begründung. Wohl iſt es wahr, Auguſtin hatte bei Abfaſſung ſeiner Schrift „de haeresibus“ den Philaſtrius vor ſich, er beruft ſich ausdrücklich auf ihn cap. 41. Andererſeits redet er am Eingange des genannten Kapitels mit ſolcher Beſtimmtheit von den Praxeanern und ihrem Haupte Praxeas, welcher der Ueberlieferung zufolge, wie Hermogenes ſein Geſinnungsgenoſſe, in Africa gewirkt habe, daß damals auch dieſe Bezeichnung für eine Fraction der Sabellianer, die eben ihren Urſprung von Praxeas ableitete, gar nicht ungewöhnlich geweſen ſein muß.

An dieſe Zeugen für die Exiſtenz eines Häretikers Praxeas aus Italien und Africa reiht ſich nun auch einer aus Spanien an. Es iſt der hl. Pacian, Biſchof von Barcelona. Hieronymus erwähnt ihn de viris illust. c. 106; er muß noch vor 392 geſtorben ſein und von ſeinen Schriften iſt nur noch ganz Weniges erhalten, darunter 3 Briefe an den Novatianer Sympronian. Im erſten dieſer Briefe (Migne Patrol. curs. tom. XIII.) im Kapitel 1 und 2 redet Pacian davon, wie die Zahl der Häretiker, bei denen die Novatianer in die Schule gegangen, unermeßlich groß ſei, und fährt dann ſo fort: „Theodotus

quoque et Praxeas vestros aliquando docuere, ipsi illi nobiliores Phryges, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur.“ Mag dieſe Notiz ihr Dunkles haben, ſie beweist jedenfalls, daß Praxeas als hiſtoriſche Perſon im Bewußtſein jener Zeit lebte und der Beiſatz: illi nobiliores Phryges iſt eine Beſtätigung der auch von Tertullian deutlich erwähnten Thatſache, daß Aſien die Heimath des Praxeas geweſen iſt.

Endlich wiſſen von Praxeas und den Praxeanern auch der unbekannte Verfaſſer des „Praedestinatus“ und Gennadius. Verräth jener durch den Umſtand, daß er (cap. XLI) den Praxeas einen „doctor“ nennt, deutlich genug die Streitſchrift des Tertullian als Quelle, aus der er geſchöpft, ſo hat die Nachricht bei Gennadius (de eccles. dogm. c. 4 „non tamen solitarium, ut praesumunt Praxeas et Sylvanus“) dies Auffallende, daß neben Praxeas ein ſonſt unbekannter Sylvanus als ſein Geſinnungsgenoſſe genannt wird. Freilich kurz, aber treffend iſt dagegen die Irrlehre des Praxeas bezeichnet, wenn Gennadius von ihm ſagt, er faſſe die göttliche Trinität als etwas abſtract Einfaches, als Monas auf (dies der Sinn von solitarium; cf. Minucius Felix, Octav. c. 10, wo ebenfalls von einem Deus unicus oder solitarius geredet wird; ebenſo Greg. Nazianz. de fid. nicaen: non sic unum Deum confitemur ut solitarium).

Wie man ſieht, ſtellt ſich uns aus den Jahrhunderten, welche den patripaſſianiſchen Streitigkeiten am Nächſten liegen, eine ganz anſehnliche Reihe von Zeugniſſen entgegen, die in voller Uebereinſtimmung und größtentheils unabhängig von einander den Praxeas als eine von Papſt Calliſt verſchiedene hiſtoriſche Perſönlichkeit kennen.

Im Hinblick auf ſie müſſen wir uns mit aller Beſtimmtheit gegen die von Hag. behauptete Identität der genannten zwei Perſonen ausſprechen. — Damit iſt aber begreiflich zugleich auch das Urtheil gefällt über den von Hag. gemachten Verſuch, auf dieſem Wege die nicht unerheblichen Differenzen in den Berichten des Tertullian und der Philoſophumenen über die Verpflanzung des Patripaſſianismus nach Rom und die Anfänge der daran ſich knüpfenden Streitigkeiten zu löſen. Nach wie vor legt ſich uns die Frage vor: Wie erklärt es ſich, daß Tertullian ſo beſtimmt und ausdrücklich den Praxeas als den erſten Vertreter des Patripaſſianismus in Rom anführt, während Hippolyt, der über die diesfallſigen Vorgänge doch gut unterrichtet geweſen ſein muß, nicht einmal den Namen des Mannes kennt?

Eine Beantwortung dieſer Frage ergiebt ſich vielleicht am Einfachſten, wenn wir die zerſtreuten Notizen über Praxeas zu einem einheitlichen Bilde verweben und dies dann mit dem Berichte der Philoſophumenen zuſammenhalten.

Praxeas ſtammte aus Kleinaſien (Phrygien), kam nach Rom und war der Erſte, welcher die neu entſtandene, an den Namen des Smyrnäer Noetus geknüpfte Häreſie des Patripaſſianismus in der römiſchen Gemeinde zu verbreiten anfing. Weil er aus dem Heimathlande des Montanismus kam, brachte er genaue und zuverläſſige Nachrichten über das Weſen und Treiben dieſer Secte und bewirkte, wohl unterſtützt durch das Anſehen, welches er als Confeſſor genoß, einen Umſchlag der öffentlichen Meinung zu Ungunſten derſelben. Die vom damaligen Papſte ausgefertigten und bereits abgeſchickten Friedensbriefe an die

montaniſtrenden Gemeinden Kleinaſiens wurden zurückgenommen. So hat Praxeas in Rom dem Teufel den doppelten Dienſt gethan, nemlich den Paraclet verbannt und den Vater gekreuzigt. Von Rom begab er ſich ſofort nach Africa, näherhin nach Carthago. Nicht nur iſt dies die nächſtliegende Erklärung des Tertullianiſchen Berichts („fructificaverant avenae *hic quoque* superseminatae" cap. 1), welche z. B. von Tillemont und in neueſter Zeit von Döllinger (Hippolyt und Calliſt S. 284 Anmerk.) vertreten iſt, ſondern es verlegen ganz ausdrücklich Philaſtrius und Auguſtin (an den oben angeführten Stellen) den Hauptſchauplatz der Thätigkeit des Praxeas nach Africa, während ſie ſeinen Aufenthalt in Rom ganz mit Stillſchweigen übergehen. Das wird ein Fingerzeig ſein, wie wir uns die Erfolge des Praxeas für die Verbreitung des Patripaſſianismus in Rom vorzuſtellen haben. Sie müſſen nicht von Bedeutung geweſen und jedenfalls hinter den in Africa erzielten zurückgeblieben ſein. War dieſer Umſtand vielleicht für Praxeas beſtimmend, Rom zu verlaſſen? Die Bejahung dieſer Frage liegt nahe.

Im Uebrigen enthält die Nachricht, daß Praxeas wiederholt andere Orte für ſeine Thätigkeit aufgeſucht habe, worauf Tertullians Worte: „homo et alias inquietus", verſtändlich genug anſpielen, nichts Auffallendes. Ähnliches iſt ja auch von andern Häretikern, z. B. von Pelagius, hiſtoriſch verbürgt.

In Carthago ſchloßen ſich Viele dem Praxeas an. Aber er fand auch ſeinen Gegner, der ihn des Irrthums überführte und die Veranlaſſung wurde, daß Praxeas von ſeinem Unterfangen abließ und in einer ſchriftlichen Erklärung ſich zur orthodoxen Lehre bekannte. Dies Actenſtück

war in der Kirche der Pſychiker hinterlegt. Dann trat Ruhe ein.

Alle dieſe Vorgänge müſſen ſich, wie oben nachgewieſen wurde, vor dem Abfall Tertullians zum Montanismus ereignet haben und man wird bei der bisher allgemein feſtgehaltenen Annahme verharren müſſen, wornach das Auftreten des Praxeas in Rom vor den Schluß des 2. Jahrhunderts, ja vielleicht vor den Regierungsantritt des Papſtes Victor zu ſetzen iſt.

Mit ſeinem Wiederruf hatte indeſſen Praxeas ein unredliches Spiel getrieben; im innerſten Herzen war er ſeiner häretiſchen Meinung nie untreu geworden. Bei der erſten Gelegenheit trat er darum mit dem frühern Eifer für dieſelbe wieder auf. Was mochte ihm die Veranlaſſung geboten haben? Man irrt nicht, wenn man annimmt, die Vorgänge in Rom hätten ihre Rückwirkung auf Praxeas geübt. Dorthin waren neue Sendboten der kleinaſiatiſchen Häreſie gekommen. Ihre Verſuche wurden von beſſern Erfolgen begleitet. In Rom und Afrika entbrennen die theologiſchen Kämpfe. Hier tritt Tertullian als entſchiedener Gegner des Patripaſſianismus auf. Die Erinnerung, daß es ebenfalls Praxeas geweſen iſt, welcher die Montaniſten von der Kirchengemeinſchaft abgeſchnitten hat, ſteigert die Bitterkeit, welche ſeine ganze Seele erfüllte, als er gegen Praxeas ſchrieb. In Rom ergreift Hippolyt, wie er glaubt, die Vertheidigung der gefährdeten Orthodoxie; er nennt das Haupt der gottloſen Irrlehre. Es iſt der aus Smyrna ſtammende Noetus. Sein Schüler und Diener, ein gewiſſer Epigonus, iſt in Rom aufgetreten und hat hier den verderblichen Samen ausgeſtreut. Dem Epigonus ſchloß ſich Cleomenes, ein unkirchlicher, auch

in ſittlicher Beziehung verdächtiger Mann an, ungefähr zu der Zeit, als Zephyrin den päpſtlichen Stuhl inne hatte, oder, wie Hippolyt ſagt, die Kirche Gottes zu regieren wähnte (Philosoph. IX. 7).

Wie man hieraus erſieht, iſt der Widerſpruch zwiſchen Tertullian und Hippolyt kein direkter. Von Epigonus ſagt Hippolyt nicht aus, daß er überhaupt der erſte Patripaſſianer in Rom geweſen iſt, welche Stellung Tertullian dem Praxeas auf's Beſtimmteſte zuweiſt. Epigonus iſt nur der erſte geweſen in jener Reihe oder in jenem Kreiſe, aus deſſen Mitte Hippolyts Gegner hervorgiengen. Wenn darum Hippolyt auch von Praxeas ganz ſchweigt, ſo liegt hierin weder ein Grund gegen die Glaubwürdigkeit des Tertullian noch der Philoſophumenen. Auf der andern Seite können wir uns auch dieſes Schweigen der Philoſophumenen über Praxeas wohl erklären. Die Thätigkeit dieſes Mannes im Dienſte der Häreſie iſt zu Rom von keiner tiefgehenden Bedeutung geweſen. Die Unkrautſaat mußte auf dieſem Boden noch einmal ausgeſtreut werden; erſt die erneuerten Verſuche, in Rom eine patripaſſianiſche Sectengemeinde zu gründen, gelangen; ohne Unterbrechung waren ſich ſeit Epigonus Lehrer auf Lehrer gefolgt (*τούτων κατὰ διαδοχὴν διέμεινε τὸ διδασκαλεῖον* Phil. IX. 7). Gegen ſie und ihre Schule ſieht ſich Hippolyt in den Kampf geſtellt, nur ihre Geſchichte intereſſirt ihn, und es ſchließt ſich ſo der Verfaſſer der Philoſophumenen durch ſein Schweigen über Praxeas dem Philaſtrius und Auguſtin an, welche es ausdrücklich und beſtimmt ſagen, daß der Hauptſchauplatz der praxeaniſchen Thätigkeit nicht Rom, ſondern Afrika geweſen iſt.

3.

Die Reſtitution der Colonna's i. J. 1304.

Zur Berichtigung und Erklärung eines ſtark corrumpirten Dekrets im Corpus juris canonici.

Von Dr. Hefele.

Als Bonifaz VIII. Papſt wurde, befanden ſich zwei Mitglieder der fürſtlichen Familie Colonna im heiligen Collegium, der Cardinaldiakon Jakob Colonna und ſein Neffe Petrus, ebenfalls Cardinaldiakon. Sie gaben beider Papſtwahl im Dezember 1294 ihre Stimmen für Bonifaz, und empfiengen von ihm bald darauf freundlichen Beſuch in ihrem Schloſſe Zagarolo. Aber zwei Dinge ſtörten in Bälde die Eintracht. Cardinal Jakob Colonna hatte ſeine drei Brüder Matthäus, Odo und Landulf, die ihm die Verwaltung der gemeinſamen Güter überließen, auf's Höchſte benachtheiligt, und auf eingereichte Klage wollte ihnen der neue Papſt zu ihrem Rechte verhelfen. Dazu kam noch die Anhänglichkeit der Colonna's an das Haus Aragonien, die ſo weit gieng, daß ſie zuerſt mit Jakob II. und nach deſſen Verzicht auf Sicilien, mit ſeinem Bruder Friedrich hochverrätheriſche Verbindungen unterhielten, während ſie dem Papſt äußerlich alle Ehrfurcht erwieſen. Sie

wollten dem Uſurpator Siciliens (Friedrich von Aragonien) ſogar zur Überrumpelung einiger feſten Plätze in der Nähe Roms behülflich ſein. Da gütliche Warnungen unbeachtet blieben, wollte der Papſt zur eigenen Sicherheit in einige Städte und Schlöſſer der Colonna's Beſatzung legen. Scheinbar waren dieſelben im Beſitze des jungen Stephan Colonna, aber in Wahrheit hatten die beiden Cardinäle darüber zu verfügen, und dieſe gingen auf das Verlangen des Papſtes nicht ein, entfernten ſich vom Hof und verbreiteten die Behauptung, Bonifaz ſei nicht rechtmäßiger Papſt. Sie wurden deßhalb am 4. Mai 1297 zur Verantwortung vorgeladen, aber ſtatt zu erſcheinen, publicirten ſie am 10. Mai eine an Bonifaz und das Cardinalscollegium gerichtete Denkſchrift, dreizehn Gründe enthaltend, aus denen hervorzugehen ſcheine, daß die Ceſſion Cöleſtins V. und damit auch die Wahl ſeines Nachfolgers Bonifaz ungültig ſei. 1. Die päpſtliche Würde, ſagen ſie, iſt von Gott verliehen, und was der Höhere gegeben hat, kann von einem Niederern nicht mehr abgenommen werden. 2. Niemand kann einem Andern eine geiſtliche Gewalt abnehmen, wenn er nicht ſelbſt ſie ihm verliehen hat. 3. Biſchöfen die Ceſſion zu erlauben, ſteht dem Papſt nur als Statthalter Chriſti zu, darum kann die Enthebung von der höhern Würde, der päpſtlichen, nicht durch Geringere, als der Papſt ſelbſt iſt, erfolgen. 4. Die höchſte Gewalt, die ein Geſchöpf hat, kann nicht von niederern creatürlichen Gewalten wieder genommen werden. 5. Weder der Papſt noch die Geſammtheit der Creaturen kann machen, daß ein Biſchof nicht Biſchof ſei, viel weniger, daß der Papſt nicht Papſt ſei. 6. Der Papſt iſt Papſt durch ein göttliches Geſetz, nicht durch das Geſetz einer Creatur oder

aller Creaturen, darum kann er auch von keiner Creatur ſeines Amtes wieder enthoben werden. 7. Niemand kann ein Votum aufheben, außer er ſtehe über demſelben. Nun aber iſt das Papſtthum das höchſte Votum, denn der Papſt hat ſich faktiſch Gott gelobt; alſo kann ihn auch nur Gott ſeines Votums wieder entbinden. 8. Niemand kann ſich ſelbſt von einem Votum diſpenſiren. 9. Die Pflichten, die der Papſt hat, können ihm nicht abgenommen werden, außer durch eine höhere Gewalt. Eine ſolche aber hat nur Gott. 10. u. 11. Das sacerdotium Christi iſt wie der Apoſtel ſagt, ein ewiges; ähnlich muß es ſich auch mit dem sacerdotium ſeines Stellvertreters verhalten; es muß dauern, ſo lange er lebt. 12. Die Abdankung Cöleſtins iſt auch darum ungültig, weil viel Betrug und Liſt dabei vorgekommen ſein ſoll (von Seite des Bonifaz). 13. Selbſt wenn dieſe Abdankung gültig wäre, ſo iſt doch nachher Mehreres geſchehen, was die darauf folgende Wahl ungültig machte [1]).

Die Colonna's ließen dieſe Denkſchrift an den Thüren mehrerer Kirchen zu Rom anſchlagen und ſogar auf den Altar von St. Peter niederlegen. Die Zuſicherung franzöſiſcher Hülfe hatte ſie ſo kühn gemacht [2]).

1) Dupuy, histoire du différend du pape Boniface VIII. avec Philippe le Bel; Actes et preuves p. 33. 34. Paris 1865. fol. Tosti, storia di Bonifazio VIII. 1846. T. I. pag. 275 sqq. Drumann, Geſch. Bonifaz VIII. 1852. Thl. I. S. 189 ff. Raynald., Contin. Annalium Baronii ad ann. 1297, 27—29 und 34 sqq. Raynald ſtellt den Behauptungen der Colonna's die Argumente des faſt gleichzeitigen großen Thomiſten Petrus Paludanus für die Gültigkeit der päpſtlichen Ceſſion entgegen.

2) Wir erfahren dieß aus dem von Höfler im Jahr 1843 mitgetheilten Protokoll eines mehrtägigen Verhörs der Colonna's und anderer Cardinäle i. J. 1311, in den Abhdlg. der k. bayer. Akad. der WW. hiſtor. Klaſſe, Bd. III. 3. S. 57. 59.

Am gleichen 10. Mai 1297, an welchem die Colonna's ihre Denkschrift publicirten, erließ der Papst, ehe er noch jene gesehen, die Bulle In excelso throno, um die Vergehen der Colonna's aufzudecken und die beiden Cardinäle dieses Namens ihrer geistlichen Würden und Beneficien zu entsetzen ... Weiterhin sollten Johannes und Odo Colonna, zwei Neffen des Cardinals Jakob, und alle ihre Nachkommen bis ins vierte Geschlecht von allen geistlichen Würden ausgeschlossen sein, die beiden Cardinäle aber müßten sich binnen zehn Tagen vor dem apostolischen Stuhl stellen und unterwerfen, widrigenfalls sie auch aller ihrer Güter beraubt würden [1]).

Bald darauf folgte eine zweite Bulle Lapis abscissus vom 23. Mai j. J., worin Bonifaz vor Allem hervorhebt, daß die beiden Cardinäle Colonna ihn anfänglich als Papst anerkannt, an seiner Consecration und Krönung sich betheiligt, ihm fast drei Jahre lang die gebührende Achtung erwiesen, bei der Messe ihm ministrirt, an seinen Sitzungen sich betheiligt und seine Urkunden mitunterzeichnet hätten. Auch könne man nicht sagen, sie hätten dieß aus Furcht gethan ... Er bestätigte und erneuerte sofort mit Zustimmung der Cardinäle die über die Colonna's verhängten Strafen, und erklärte zugleich die beiden Cardinäle Jakob und Petrus, sammt den Brüdern der letztern: Johann, Odo, Agapetus, Stephan und Jakob Colonna (genannt Sciarra) und andere ihrer Verwandten aller Kirchen- und Erbgüter, der beweglichen und unbeweglichen, auch aller ihrer Städte, Baronien und Schlösser ꝛc. für immer verlustig. Sie sollten infam und unfähig sein, irgend eine kirchliche

1) Dupuy, l. c. p. 29. Raynald., 1297, 27 sqq.

oder weltliche Würde zu erlangen. Jede Stadt, die ſie aufnehme, unterliege dem Interdikt [1]). Am gleichen Tage ſoll noch eine andere ähnlich lautende Bulle gegen die Colonna's ergangen ſein, die ſich im liber sextus als c. 1. lib. V. tit. 3 de schismaticis findet. Dagegen veröffentlichten die beiden colonneſiſchen Cardinäle jetzt ihre (verlorne) Schutzſchrift Intendite, und wandten ſich brieflich an alle Könige, Fürſten und Metropoliten der Chriſtenheit, um Bonifaz als Ketzer, Schismatiker und Kirchenverwüſter zu ſchildern und die Berufung eines allgemeinen Concils zu verlangen. Bald darauf ließ Bonifaz im Dezember 1297 das Kreuz gegen ſie predigen, zerſtörte ihre feſte Stadt Paleſtrina, zwang ſie zur Flucht und vergab ihre Güter an Andere, namentlich an die Orſini und Gaetani (Verwandte des Papſtes Bonifaz, der vor ſeiner Erhebung Benedikt Gaetanus hieß).

Eine andere Politik glaubte ſein Nachfolger, der ſanfte Benedikt XI. (ſeit 22. Oktober 1303), einſchlagen zu ſollen. Als Statthalter deſſen, cujus est proprium, misereri et parcere, hob er die gegen die Colonna's erlaſſenen Sentenzen ſeines Vorgängers wieder auf, nur ihre confiscirten Güter, die ſich ſchon in andern Händen befänden, ſollten ihnen, wenigſtens zunächſt, nicht reſtituirt und auch Paleſtrina nicht wieder befeſtigt werden. Das betreffende päpſtliche Dekret, aufgenommen ins Corpus jur. can. (lib. V. tit. IV. c. unic. der Extravag. commun.), iſt ſchon vom hl. Antonin von Florenz (Smuma historialis P. III. tit. XX. c. 8. § 1.), von Odoricus Raynaldus (ad. ann. 1304, 13) und vielen Andern mißverſtanden, auch von den Herausgebern des Corpus jur. can. nicht richtig edirt worden.

1) Raynald., 1297, 35—40.

1) Die von Bonifaz VIII. beſtraften Colonna's waren a) der alte Cardinal Jakob, Bruder des verſtorbenen Johann Colonna, b) der Cardinal Petrus, Sohn des † Johann, c) die Brüder des Cardinal Petrus: Johannes de St. Vito, Odo, Agapet, Stephan und Jakob Sciarra, ſammt allen ihren Nachkommen; d) auch die Vettern der genannten: Richard, Petrus und Johannes de Montenigro (Schwarzenberg?). Hienach ergeben ſich folgende Berichtigungen des Textes: a) ſtatt des ſinnloſen *Ottonem quondam Agapitum* in der dritten Linie des Dekrets iſt zu leſen: *Joannem dictum de St. Vito et Ottonem filios quondam Joannis de Columna, et Agapitum* u. ſ. f. So ſteht es auch in dem betreffenden Edikte von Bonifaz VIII. [1]), das hier allegirt und aufgehoben wird. Daß aber Papſt Bonifaz den Petrus, Johann von de St. Vito und Odo von Agapitus und den übrigen Söhnen des † Johannes Colonna unterſchied, hatte ſeinen guten Grund darin, daß jene Cleriker waren und darum anders geſtraft wurden, als ihre nichtclerikalen Brüder. b) Einige Linien weiter unten im Texte finden wir die Worte: reddens eos (die zwei Cardinäle Colonna) et filios dicti *Jacobi* et posteritatem eorum inhabiles ad apostolicae dignitatis apicem. Auch dieſe corrumpirte Stelle haben alle Editoren des Corpus juris canonici ohne Bedenken oder ohne Denken abdrucken laſſen. Statt Jacobi muß offenbar *Joannis* ſtehen, denn von den Söhnen des † Johannes Colonna iſt die Rede, und der Codex Lips., deſſen Varianten in der Richter'ſchen Ausgabe des Corp. j. c. mitgetheilt ſind, hat die richtige Leſeart, ohne daß Richter ihr folgte.

1) Raynald., 1297, 39.

c) Wieder eine Zeile weiter unten iſt *ipsos eosdemque Jacobum et Petrum et Joannem de St. Vito et Ottonem* etc. zu leſen. Der jetzige Text iſt ſinnlos, denn er beſagt: „Der Cardinal Jakobus und der Cardinal Jakobus, und Johann's Sohn Otto und Johann's Sohn Otto."

2) Papſt Bonifaz VIII. hatte α) die beiden Cardinäle Colonna der Cardinalwürde entſetzt, β) alle Cleriker der Familie ihrer Kirchen und kirchlichen Beneficien beraubt, γ) die beiden Cardinäle und alle Söhne des † Johannes Colonna für unfähig erklärt, die Papſt- oder Cardinalswürde zu erlangen, δ) hatte alle die genannten Colonna's excommunicirt und verbannt, ε) alle ihre Güter zum Nutzen der römiſchen Kirche (ecclesiae supradictae) eingezogen und ζ) verordnet, daß weder ſie noch ihre Nachkommen bis zur vierten Generation irgend ein Amt ꝛc. in Rom und Umgegend ꝛc. verwalten oder auch nur im Kirchenſtaat wohnen dürften. Der neue Papſt Benedikt XI. hob nun alle gegen die Colonna's und ihre Anhänger erlaſſenen Sentenzen wieder auf, mit Ausnahme der Confiskation jener Güter und Rechte, die bereits an Andere verliehen waren. In Betreff ihrer ſollte vorderhand nichts geändert werden. Es muß ſonach (in der Böhmer'ſchen Ausgabe des Corp. j. c. T. II. p. 1186 Zeile 14 von oben, in der Richter'ſchen T. II. p. 1209 Zeile 16 v. o.) geleſen werden: *Ideoque omnes praedictas depositionis a cardinalatibus, privationis a beneficiis et ecclesiis, inhabilitatis ad papatum Romanum* (bonorum et jurium, quae certis nobilibus Romanis et aliis concessa sunt, confiscationibus exceptis, in quibus nihil immutamus in praesens) *sententias, poenas et mulctas ... penitus tollimus et viribus evacuamus.* Wenn man aber, wie Böhmer und

Richter thaten, die Parentheſe erſt mit confiscationibus beginnen läßt, ſo wird der Satz ganz ungrammatiſch und die Genitive *bonorum et jurium* hängen in der Luft. Daß meine Vermuthung richtig ſei, erhellt ſchon daraus, daß gegen Ende des Dekrets deutlich geſagt iſt: confiscationis bonorum et jurium. Es kann ſonach kein Zweifel ſein, daß auch oben die Genitive bonorum et jurium von confiscationibus abhängen, und der Leipziger Codex hat ganz Recht, wenn er das et wegläßt, welches Böhmer und Richter zwiſchen papatum Romanum und bonorum eingeſchoben haben.

3) Haben wir ſo den Text berichtigt, ſo iſt nun auch ſein Verſtändniß gegen Antonin von Florenz, Raynald und Andere (auch gegen Gregorovius) ſicher zu ſtellen. Sie wollen im Schlußtheile unſeres Dekrets finden, daß Benedikt XI. bei der allgemeinen Amneſtirung der Colonna's nicht nur den Punkt wegen der Güterconfiscation, ſondern noch zwei weitere ausgenommen habe: es ſolle nämlich auch ihre Abſetzung vom Cardinalat (ſammt Inhabilität fürs Papſtthum) und die über ſie verhängte Entziehung aller Beneficien und Kirchen in Kraft bleiben. Solche Auslegung ſteht jedoch in direktem Widerſpruch mit der vorausgegangenen präciſen Erklärung des Papſtes: omnes praedictas depositionis a cardinalatibus, privationis a beneficiis et ecclesiis, inhabilitatis ad papatum Romanum ... sententias ... penitus tollimus et viribus vacuamus. Hier hebt der Papſt gerade dieſe Strafen vollſtändig auf, die er angeblich wenige Zeilen ſpäter beſtätigt habe. Das kann nicht ſein. Darum iſt der ſpätere Satz dahin zu verſtehen: „Wir geben den Colonna's ferner das zurück, was ihnen außer den genannten Sentenzen der depositio vom Car-

dinalat ꝛc. noch durch andere Urtheile, Pönen und Strafen genommen worden iſt." Das quod quaevis alia, quam praefatarum depositionis, privationis etc. sententia sive poena abstulit, will keineswegs ſagen, daß die sententiae depositionis et privationis etc. in Kraft bleiben, ſondern im Gegentheil, daß mit und neben ihnen auch noch andere nicht namentlich erwähnte Sentenzen außer Wirkung treten ſollten. Dieß hat ſchon Drumann (Geſchichte Bonifazius des Achten Thl. I S. 206) richtig bemerkt, aber unrichtig behauptet: „nur die von der römiſchen Kirche den Colonna's verliehenen und nachmals eingezogenen Beneficien nebſt dem Cardinalat wurden vorerſt ausgenommen." Nicht um Beneficien dreht ſich die Ausnahme, ſondern um die confiscirten Güter der Colonna's, welche bereits an Andere vergeben waren.

4) Endlich hob Benedikt auch alle Irregularitäten und Infamien auf, in welche die Colonna's verfallen waren, dagegen ſollte Paleſtrina ſammt ſeiner Burg nicht wieder aufgebaut werden, auch nie mehr Stadt-Titel und Bisthum erhalten. Es iſt dies die zweite Ausnahme von der allgemeinen Amneſtirung. Aber die Colonna's ſelbſt ſprechen noch von einer dritten (bei Dupuy, l. c. pag. 227), wovon unſer Dekret nichts enthält, und dieſe dritte Ausnahme beſtand entweder in der Fortdauer des Banns über Sciarra-Colonna (der ſich an Papſt Bonifaz perſönlich vergriffen haben ſoll), oder wie Platina und Pagi wiſſen wollen, darin, daß die beiden colonneſiſchen Cardinäle bis auf Weiteres den Purpur nicht tragen dürften [1]).

1) Platina, vitae Pontif. ed. Colonn. 1574, p. 221. Pagi, breviar. T. III. p. 554.

Damit war ihnen die Theilnahme an den Funktionen des hl. Collegiums unterſagt (während Titel und Einkünfte reſtituirt ſein mochten), und ſo erklärt ſich, warum ſie an dem Conclave nach dem Tode Benedikts XI. keinen Antheil nahmen.

3.

Über den Jehovaengel des Alten Teſtaments.

Von Lic. Aug. Rohling in Münſter.

I. Wichtigkeit und Stand der Frage.

Es läßt ſich nicht verkennen, daß die Erörterung der altteſtamentlichen Lehre über den Engel Gottes von beſonderem Intereſſe iſt. Der Umſtand vor Allem, daß der מַלְאַךְ יְהוָה ſo überaus häufig auftritt, ja den ganzen alten Bund von ſeiner Grundlegung an bis auf Johannes den Täufer durchwandert und beherrſcht, muß den Exegeten beſtimmen, ſich dieſe Erſcheinung näher zu erklären. Fr. L. v. Stolberg hat in ſeiner Geſchichte der Religion J. C. den wahren und tiefen Gedanken ausgeſprochen, daß auch die Kirche des A. B. die Kirche des menſchgewordenen Gottes iſt; erſcheint nun aber in dem מַלְאַךְ יְהוָה eine Perſönlichkeit, die dem A. B. ſo nahe ſteht, ja ſo innig mit ihm verwachſen iſt und überdies in einer Weiſe auftritt und handelt, wie kein Anderer, der jemals vor Chriſtus als Träger göttlicher Offenbarungen zu Iſrael ſprach, ſo drängt ſich uns von vorneherein die Vermuthung auf, daß dieſer Engel des Herrn zu dem Herrn der Kirche ſelbſt in engſter Beziehung ſtehe. Wirklich bildet dieſer Punkt ſeit alter

Zeit bei gläubigen Forſchern den Kern ihrer Unterſuchungen über das Weſen und die Bedeutung des מַלְאַךְ יְהוָה; und in unſern Tagen, wo der chriſtologiſche Gehalt des A. T. die Geiſter von Neuem lebhaft beſchäftigt, iſt es durchgehends die bezeichnete Rückſicht, um welche ſich die verſchiedenen Anſichten drehen. Im Ganzen ſtimmen die Bibelausleger gegenwärtig darin überein, daß in dem מַלְאַךְ יְהוָה Jehova ſelbſt in die Außenwelt trat; während aber die Meiſten der Anſicht ſind, daß ſich Gott der Herr in der Perſon des Logos unmittelbar in ſeinem Engel offenbarte, ſo daß die äußere Geſtalt zwar die einer endlichen Perſönlichkeit oder eine Naturform, der innere Träger und das eigentliche Weſen derſelben indeß Gott ſelbſt war, glauben Andere nach dem Grundſatze quod quis per alium fecit ipse fecit in dem Jehovaengel nur eine durch einen geſchaffnen Geiſt vollzogene Repräſentation Jehova's finden zu können. Iſt die erſte Anſicht die richtige, ſo wird die meſſianiſche Idee des A. T. ſelbſtredend um ein Bedeutendes aufgehellt und erweitert, indem Stellen wie Pſ. 2, 7; 110 (nach der von Dr. Kaulen überzeugend vertheidigten Lesart [1]) darin beſtätigt werden, daß der Meſſias nicht bloß ſchlechthin als Gott erſcheinen, ſondern eine beſondere Hypoſtaſe in der Gottheit darſtellen werde. Zu dieſem Ergebniß vermag es die zweite Anſicht nicht zu bringen; entſagt ſie aber der, mehrfach auch unter den Vertretern der erſten Richtung verbreiteten Meinung, der מַלְאַךְ יְהוָה ſei nicht ein im Namen des Logos handelnder himmliſcher Bote, ſondern ein Bevollmächtigter des Vaters und inſofern mit Jehova identiſch, ſo läßt ſich auch von dieſem Stand-

1) Katholik 1865. II. 2. Heft pag. 129 ff.

punkt aus nicht leugnen, daß ein nahes Verhältniß zwischen dem Engel Gottes und dem Erlöser bestanden habe; derselbe erscheint auch dann noch, wie sich später zeigen wird, als eine Vorausdarstellung der Menschwerdung des Herrn. Gehen wir aber zur Sache selbst über. Wir wollen die Hauptstellen des Pentateuchs, der geschichtlichen und prophetischen Bücher, in welchen des מַלְאַךְ יְהוָה Erwähnung geschieht, zugleich mit Rücksicht auf das N. T. der Reihe nach erklären, und nachdem wir die auf diesem Wege gewonnenen Resultate zu einem Gesammtbilde vereinigt haben, die Stellung des Jehovaengels zu den Engeln überhaupt, zu der Gesammtoffenbarung und zum Erlöser insbesondere zu bestimmen suchen.

Für das bessere Verständniß des Ganzen und eine unbefangen allseitige Prüfung der einzelnen Schriftstellen scheint es indeß förderlich zu sein, vorerst eine kurze Übersicht der bisher üblichen Erklärungen zu geben.

Die älteste Auffassung liegt nach Meinung mehrerer Exegeten in der Übersetzung vor, welche die LXX von Jes. 9, 5 darbieten; die Worte des Propheten פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל werden nämlich übersetzt durch *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*. Gesenius, dem auch Hengstenberg beistimmt, findet darin angedeutet, daß in dem Messias nach Ansicht der Alexandriner nicht der höchste Gott, sondern sein Offenbarer, der sich übrigens nicht wesenhaft von jenem unterscheiden soll, erscheinen werde. Der Wortlaut der Übersetzung läßt diese Erklärung zu; aber eine Verwerthung derselben für den Jehovaengel ist nur dadurch möglich, daß man die Persönlichkeit des letztern mit dem Messias gleichstellt. Daß die LXX dies gethan, läßt sich indeß aus dem *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* derselben keineswegs folgern. War es

Überzeugung dieſer Ausleger, daß der Meſſias als Gottes Sohn in die Welt kommen würde, wie ſie dies aus Pſ. 2, 110, Jeſ. 4 folgern konnten und ihrer Überſetzung beſonders von Pſ. 110 gemäß auch wirklich folgerten, ſo lag die Bezeichnung des Heilandes als eines göttlichen Boten, der den ewigen Rathſchluß der Erlöſung durch Wort und That verkünden und durch ſein Leiden ſelbſt vollziehen ſollte, ganz nahe. Was Hgb. daher von der jüdiſchen Metatronlehre in Jeſ. 9, 5 der LXX findet, iſt in den Text hineingelegt und bedürfte um ſo mehr des Beweiſes, als in der ganzen Überſetzung der Siebenzig für die Gleichheit des Meſſias mit dem יְיָ מ keine deutliche Spur zu entdecken iſt, ganz davon abgeſehen, daß die (mit Ausnahme von Richt. 6, 14. 16) conſtante Wiedergabe des יְיָ מ durch das artikelloſe ἄγγελος κυρίου im Gegentheil bekundet, daß ſie an einen geſchaffnen Engel gedacht.

Was dann die jüdiſche Lehre vom Metatron angeht, ſo unterſcheidet man einen höhern und niedern Metatron. Jener iſt eine Emanation Gottes, durch Einheit des Weſens mit dem höchſten Gott verbunden, der Mittler zwiſchen Gott und der Welt und der Urheber aller Offenbarung, zu welchem der niedere Metatron in gleichem Verhältniß ſteht wie er ſelbſt zu ſeinem Urquell. Der Name iſt wahrſcheinlich dem Lateiniſchen entlehnt und nach Burtorf s. v., Danz p. 727 ſ. v. a. metator = legatus, eig. der Abmeſſer, Durchmeſſer, Durchwanderer, von metari agros (Sil.), loca (Sen.); er durchwandert eben die Welt, um ſie als göttlicher Bote mit den Rathſchlüſſen und Werken Gottes bekannt zu machen [1]). Für dieſe Ableitung ſpricht, wie

1) Daß die Rabbinen manche Worte und Ausdrücke aus den verſchiedenen occidentaliſchen Sprachen entlehnten, iſt eine bekannte

Hgb. (Chriſtol. 3, 79, 2. A.) nach Buxtorf u. A. anführt, daß metator in der Bedeutung legatus, als Synonym von שָׁלִיחַ in der Rabbiniſchen Sprache gebräuchlich iſt, daß metatron als Appellativum erweislich in derſelben Bedeutung vorkommt, daß die Rabbinen ziemlich allgemein als eigentliche Bedeutung des Namens die des ὁδηγός ſetzen, ſowie endlich, daß auch mehrere Rabbinen dieſe Etymologie beſtimmt angeben. Aus den Beſchreibungen des höhern Metatron geht dann hervor, daß er allerdings von den Juden für den מ' יי angeſehen wurde: er ſei Moſes im Dornbuſche erſchienen, heißt es von ihm, ſei identiſch mit der Schechina oder, Gott mit ſeiner Schechina d. i. ſofern er unter den Menſchen wohnt, ſei in dem Metatron, er ſei der Engel des Angeſichtes, des Geſetzes, des Tempels, der Fürſt der Welt, der Herr ſelbſt und ſein Geſandter zugleich [1]). Daraus ergiebt ſich unverkennbar, daß der מ' יי nach altjüdiſcher Anſicht Jehova ſelbſt ſei, ſofern er ſich offenbart. Auch lag es nahe, ihn demgemäß mit dem Meſſias gleich zu ſtellen, und wirklich findet ſich im Buche Sohar die merkwürdige Stelle, daß der Metatron in utero materno einen menſchlichen Leib annehmen werde. Allein ſo ſehr Hgb. darauf beſteht, daß die Einheit des Metatron mit dem Meſſias ſchon in der vorchriſtlichen Zeit von den Juden gelehrt wurde, ja in manchen Stellen

---

Thatſache. Die meiſten aus dem Griechiſchen ſtammenden Namen ſammelte ſchon Cohen de Lara in ſeinem עיר דוד betitelten Lexicon, Amſterd. 1648. Das ganze hieher gehörende Material findet ſich in Buxtorf's chald. rabb. Wörterbuch, welches eben jetzt in neuer Bearbeitung erſcheint.

1) Eine ziemliche Anzahl Belegſtellen aus jüdiſchen Schriften nach Gläſener, Sommer u. A. bietet Hgb. a. a. O.

der pauliniſchen Briefe wieder zu erkennen ſei, indem Paulus verſchiedene Bezeichnungen des Metatron auf Chriſtum übertragen habe [1]), ſo zeugen doch die gnoſtiſchen Elemente, mit welchen die Metatronlehre durch und durch zerſetzt iſt, gegen ihn. Auch der ſpätere Urſprung der cabbaliſtiſchen Bücher, auf welche er ſich beruft, empfiehlt ſeine Anſicht nicht. Es läßt ſich, wie Haneberg (Freib. Kler. 10, 239) gezeigt hat, einräumen, daß der Sohar, die wichtigſte dieſer Schriften, ſeinen Anfängen nach in die Zeiten Simon ben Jochai's hinaufgehe; allein wir kommen damit nicht über das zweite Jahrhundert nach Chriſtus hinaus; und wenn Schmieder bei Hgb. a. a. O. bezüglich des Soharíſchen Metatron ſagt: cabbalistica de Mitatrone doctrina in libro Sohar ita exculta est, ut nec illa aetate recens inventa sed variis multorum meditationibus versata et aucta jam fuisse videatur, ſo iſt das, vorausgeſetzt, daß ungeachtet der noch ganz unvollendeten Kritik des Sohar gerade dieſe Lehre zu den älteſten deſſelben gehöre, nur ein Grund, die erſte Entwicklung derſelben um ein halbes Jahrhundert vor Simon zu verlegen und anzunehmen, daß etwa Simon und ſeine Schule dieſelbe zur vollen Ausbildung führte. Auch jene vereinzelten Ausdrücke bei Paulus, im Grunde doch nur zwei, ſind in keiner Weiſe genügend, um einen Einfluß derſelben auf die Darſtellung des Apoſtels anzunehmen; wäre die Metatronlehre erſt ſpäter durch gnoſtiſche

1) So heißt der Metatron der Erſtling aller Creaturen Gottes, Chriſtus Col. 1,15 der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, jener die Herrlichkeit, die Hülle Gottes, derjenige, durch welchen Gott bekannt wird, der welcher Gottes Bild trägt und nach deſſen Bilde der Menſch geſchaffen iſt, dieſer *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀπαύγασμα τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ* (Hebr. 1, 3; 2 Cor. 4, 4).

Zusätze entstellt, ihrem Wesen nach aber und vor Allem die Beziehung derselben auf den Messias vorchristlich, so hätte Paulus und die neutestamentlichen Schriftsteller überhaupt ein ganz anders kräftiges argumentum ad hominem für die Vertheidigung des Heilandes gehabt als jene wenigen und überdies doppelsinnigen Redensarten, und es wäre zu erwarten, daß sie wahrlich auf letztere sich nicht beschränkt hätten. Die vollständige Vernachlässigung des Jehovaengels zum Beweise für die göttliche Sendung des Herrn im N. T. berechtigt mit Sicherheit zu der Annahme, daß die Juden des ersten christlichen Zeitalters die Gleichstellung des Metatron mit dem Messias noch nicht kannten. Wir werden indeß unten auf diesen Punkt zurückkommen; vorläufig haben wir genug an der Erkenntniß, daß die alten Juden den מ' יי, worauf es hier zunächst ankommt, für den Offenbarer Gottes, das indumentum τοῦ יהוה, gleichen Wesens mit Gott selbst und in der Folge auch für den großen Wiederhersteller des Volkes Gottes hielten.

Ähnlich war die Ansicht der meisten Kirchenväter und Lehrer der ersten Jahrhunderte. Sie lehren durchgehends von Justinus Martyr an bis Theodoret, daß der מ' יי mit Gott gleichen Wesens, aber persönlich von ihm verschieden, mit einem Worte, der Logos des Johannes war. Ignatius von Antiochien gehört indeß nicht hieher; denn seine Aeußerung im Briefe an die Magnesier cap. 9 ist nicht, wie P. Scholz in seiner „Theologie des A. B." 1, 156 anführt, einfach die, daß die Propheten des A. B. Schüler Jesu Christi gewesen; selbst in diesem Falle wäre damit nichts Bestimmtes über den מ' יי ausgesagt, da Ignatius,

falls er letzteren mit dem Logos völlig identificirte, in solcher Weise auch dann reden konnte, wenn die Propheten nicht unmittelbar vom Logos, sondern durch Vermittlung eines Engels ihre Offenbarungen empfiengen. Aber es heißt vollständig an der betreffenden Stelle: *πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων·* hienach erwarteten sie Christum noch als ihren Lehrer, während sie in der Gegenwart nur mittelbar, im Geiste seiner Führung sich erfreuten. Justinus Martyr, der Erste, welcher hier in Betracht kommt, zeigt indeß in seinem Dialoge mit dem Juden Tryphon 59 f., daß der Logos aus dem Dornbusche zu Moses gesprochen habe, und sagt, er werde der Engel des Herrn genannt, weil er den Menschen *τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς* verkündet und die Welten geschaffen habe; vgl. apol. 1, 63. 65. Dieselbe Auffassung findet sich beim h. Irenäus (adv. haer. 4, 7. 4); Theophilus 2, 31; Clem. Alex. paed. 1, 7; Tert. c. Prax. 7, 16; Cyprian c. Jud. 2, 6; Hilar. de trin. 4, 32. Euseb. dem. evang. 5, 10 ff.; Cyrill v. Jerus. ed. Oxon. p. 322; Cyrill. v. Alex. opp. 1, 262; Chrysost. hom. 43. 48 in Gen., hom. 16 in act. ap.; Ambros. de fide opp. 2, 460 ed. Bened.; Basilius c. Eunom.; Theodor. zu Ex. 3, 2 u. a. bei Hgb. 3, 16, deren Aussprüche sammt den übrigen einschlägigen Väterstellen von Keil opusc. acad. p. 303 ff. zusammengestellt wurden. Unter den Neuern sind dieser Ansicht zugethan Hgb., Christol. 1, 124 ff.; 3, 31 ff. 2. A.; Kurtz in seinem „Engel des Herrn" in Tholuck's literar. Anzeiger 1846. p. 121 ff. und in der 1. A. seiner „Geschichte des A. B." 1, 121 ff.; Keil im Comm. zur Genesis p. 126 ff.; Allioli, Dereser, Loch-

Reiſchl, Reinke Beitr. 4, 354 ff., Rohrbacher-Hülskamp 1, 178, P. Scholz Th. des A. B. 1, 147 ff.

Dieſer Auslegung gegenüber machte ſich ſchon früh eine andere geltend, welche den מלאך יהוה Jehova gleichſtellte, ohne ihn perſönlich von Jehova zu unterſcheiden. Man betrachtete ihn im ſtrengen Sinne als eine Theophanie, als eine äußere, in die ſinnliche Wahrnehmbarkeit fallende Selbſtdarſtellung des ſonſt unſichtbaren, verborgnen Gottes. Dieſe Anſicht ſcheint ſchon von einzelnen Antitrinitariern wie Paul von Samoſata, Photin u. A. vorgetragen zu ſein, und war nur eine conſequente Oppoſition dieſer Häretiker gegen die kirchliche Lehre über Chriſtus und die damals herrſchende Meinung über den Engel Jehova's. Das erſte Concil von Antiochien erläßt nämlich an Paul von Samoſata ein Schreiben mit der Erklärung, daß der ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὢν μεγάλης βουλῆς ἄγγελος Abraham, Iſaak, Jakob und dem Moſes im Dornbuſch erſchienen ſei; und das Concil von Sirmium (nach Manſi wurde nun eine Synode zu Sirmium gegen Photin gehalten, fällt aber nicht 358, ſondern 351) richtete gegen Photin das Anathem; wenn Jemand ſagt, nicht der Sohn ſei dem Abraham erſchienen, ſondern der ungezeugte Gott oder ein Theil deſſelben, der ſei im Banne (es muß dies alſo behauptet worden ſein); im 15. Anathem derſelben Synode heißt es wiederum: „wenn Jemand ſagt, mit Jakob habe nicht der Sohn Gottes wie ein Menſch gekämpft, ſondern der ungezeugte Gott, der ſei im Bann"; im 16. Anathem wird über Gen. 19, 24 geſagt: „wenn Jemand die Worte, es ließ der Herr regnen vom Himmel, nicht von dem Sohne und dem Vater verſteht, ſondern ſagt, er (der Vater) habe von ſich ſelbſt regnen laſſen, der ſei im

Banne, denn es ließ regnen der Herr der Sohn von dem Herrn dem Vater." Die Verdammung Photin's wurde auf der allgemeinen Synode von Constantinopel 381 bestätigt, aber eine nähere Erklärung der vorgeführten Anathematismen nicht gegeben. Die Fassung derselben ist insoweit deutlich, daß die Schriftstellen über den מ' יי jedenfalls vom Logos zu verstehen seien, während es dahingestellt bleibt, ob der Logos an sich oder nur repräsentativ gemeint ist. Dasselbe gilt, hier beiläufig bemerkt, von der uralten Antiphon des kirchlichen Breviers auf den 17. December: o adonai et dux domus Israel, qui Moysi in igne flammae rubi apparuisti et ei in Sina legem dedisti, veni ad redimendum nos in brachio extento. Daß der מ' יי in diesem Gebete mit Christus identificirt wird, ist klar; in welcher Weise aber der Herr in jenem gegenwärtig war, wird nicht gesagt. In neuerer Zeit wurde die Auffassung jener Antitrinitarier wieder aufgenommen von de Wette, J. H. Michaelis (de angelo dei, Halae 1702), Gesenius im thesaurus sub לְאַךְ (vgl. aber Jes. 63, 9), Rosenmüller zu Gen. 16, 7 (vgl. aber Sach. 3, 2) u. A.

Die vierte Ansicht spricht sich dahin aus, daß ein geschaffner Engel als מ' יי die Aufträge Gottes zu den Menschen brachte, seine Befehle vollzog, in seinem Namen sprach und handelte, und daher mit göttlichen Namen, Verrichtungen und Prädikaten auftrat. Ihren ersten ausgezeichneten Vertheidiger fand diese Deutung am h. Augustinus in seinem Werke de trin. 3, 11; ferner de civ. D. 16, 29; tract. 3 in Joh. 17, 18. Wie Aug. dachte auch der h. Hieronymus zu Gal. 3, 19; Gregor der Große mor. 28, 1. Später entscheiden sich im Ganzen in

derſelben Weiſe Aben-Esra zu Ex. 3, 2, Grotius, Clericus, Geſenius zu Jeſ. 63, 9, Steudel, König (Theol. d. Pſ. S. 304 f.), Delitzſch zur Gen. I, 330 ff. 1. A., Kurtz in der Geſchichte des A. B. 2. A. 1, 144 ff., Hofmann in ſeinen beiden Werken „Schriftbeweis“ und „Weiſſagung und Erfüllung u. A. Dieſe Auffaſſung halte ich für die richtige, glaube aber den Logos als den eigentlichen Hintergrund des Jehovaengels zu erkennen und nehme an, daß die geſammte vorchriſtliche Offenbarung ſeit dem Falle des Urmenſchen durch den Logosengel vermittelt wurde. Erwähnt ſei noch die mehr auf einen Einfall als auf poſitiven Schriftgrund geſtützte Meinung Herder's (Hebr. Poeſie, 2, 47), wonach der Engel Gottes eine bloße Natururſache, ein ſichtbares Zeichen, Ex. 3 z. B. der brennende Buſch geweſen ſei. Mit ähnlichem Subjectivismus ging Barth zu Werke, als er in ſeinem Beitrag zur Chriſtologie über den Engel des Bundes (Leipzig 1845) in origeniſtiſcher Weiſe von einer der Menſchwerdung vorausgegangenen Engelwerdung des Logos träumte. Bertheau endlich hat die längſt verſchollene Annahme wieder vorgebracht, daß unter dem Engel Gottes ein Prophet zu verſtehen ſei.

II. Der Jehovaengel im Pentateuch.

Der Zweck und die Beſtimmung eines Dinges prägt ſich zunächſt in ſeinem Namen aus; ſehen wir alſo, was ſich aus dem Namen des Jehovaengels folgern läßt. Derſelbe heißt מַלְאַךְ יְהוָה, מַלְאַךְ אֱלֹהִים, מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים, מַלְאַךְ פָּנָיו יְהוָה.

Was zuerſt das Wort מַלְאָךְ angeht, ſo ſtammt dasſelbe von dem im Hebräiſchen ungebräuchlichen Verbum

לָאַךְ, ar. لَأَكَ, deſſen Grundbedeutung wie in den verwandten Wurzeln ה־לךְ, י־לךְ, ש־לח, ש־לךְ, die des Gehens, ſich Fortbewegens als Zeichens der Thätigkeit [1]) iſt, und intranſitiv thätig ſein, arbeiten, tranſitiv ein Geſchäft verrichten, einen Auftrag, Dienſt ausführen bezeichnet; daher, und als Beſtätigung für das Geſagte, מְלָאכָה das, was man ausführt, bewirkt, das Werk, Geſchäft, die Verrichtung, und מַלְאָךְ abſtract daſſelbe, concret aber derjenige, durch welchen gewirkt, eine מְלָאכָה, ein Werk ausgeführt wird.

Durch das Geſagte gewinnen wir die Erkenntniß, daß der מַלְאַךְ יְיָ der Sprachgewohnheit gemäß ſchon den Begriff der Abhängigkeit, der Unterordnung in ſich trägt; denn er iſt das Werkzeug, wodurch Jehova wirkt. Aber dieſes Verhältniß der Abhängigkeit iſt noch nicht der Art, daß daraus ein Schluß auf das Weſen des Jehovaengels möglich wäre. Denn gibt es in Gott perſönliche Unterſchiede, die dadurch begründet werden, daß der Vater den Sohn zeugt und beide den h. Geiſt hervorbringen, ſo gibt es auch eine Unterordnung in der Gottheit, nicht zwar eine weſentliche, aber eine perſönliche, die bewirkt, daß man auch rückſichtlich der Wirkſamkeit Gottes ad extra von einem Befehlen des Vaters gegenüber dem Sohne, von einem Gehorchen des Sohnes gegenüber dem Vater u. ſ. w. ſprechen, ja den Sohn als das Werkzeug, den Diener des Vaters bezüglich der Welt bezeichnen darf. Denn

1) Die enge Verbindung beider Begriffe liegt auf der Hand und iſt auch in andern Sprachen ſichtbar; ſo bedeutet das indiſche c'ar ire und facere vgl. Bopp, gloss. sanscr. Berol. 1847. pag. 119, wo auch Beiſpiele gegeben ſind; ebenſo g'at ire, facere ibid. 113. g'as.

durch die ewige Wesensmittheilung des Vaters empfängt der Sohn Alles, was der Vater hat, dessen Macht und Herrlichkeit sowie die ewigen Rathschlüsse desselben rücksichtlich der Welt und Menschheit; jene, um sie für sich zu haben, diese, um sie mit dem h. Geiste in Zeit und Raum auszuführen. Wenn es daher im N. T. heißt, daß Gott den Sohn, oder vom h. Geiste, daß der Sohn ihn sende, so beruht das eben auf einem Verhältniß der Abhängigkeit im immanenten persönlichen Sein und Leben Gottes, deren natürliche Folge auch die Abhängigkeit des Wirkens nach Außen ist. Daraus ergiebt sich aber, daß der מ' יי insofern er מַלְאָךְ heißt, sowohl den Logos als einen geschaffnen, endlichen Geist bezeichnen kann. Aus demselben Grunde ist es auch irrig, wenn Kurtz, Hoffmann beistimmend, a. a. O. S. 156. 2. A. ohne Weiteres bemerkt, daß der מ' הַמֶּלֶךְ nach allen Sprachgesetzen nicht den König selbst und der מ' יי nicht Jehova selbst, sondern beide Male einen unterschiedlichen, untergeordneten Boten des Königs oder Jehova's bezeichne, und letztern darum für einen gewöhnlichen Engel hält. Das wäre nur richtig, wenn sich Kurtz unter יְהוָה bestimmt den Logos dächte; leider spricht er sich aber über diesen Punkt in seiner ganzen Abhandlung nicht deutlich aus, und die angeführte Parallele des מ' יי mit dem מ' הַמֶּלֶךְ müssen wir daher in der Allgemeinheit, mit welcher sie hingestellt ist, verwerfen.

Aber das Epitheton יְהוָה, welches dem מַלְאָךְ zur Seite steht, bezieht sich thatsächlich auf den Logos, und damit haben wir ein Recht, die Hofmann'sche Bemerkung, freilich mit einer besondern bald näher zu bestimmenden Beschränkung, auch uns anzueignen.

Der Engel Jehova's heißt allerdings auch מַלְאַךְ אֱלֹהִים; aber im Ganzen kommt dieſe Benennung nur zweimal vor: Gen. 21, 17; 1 Sam. 29, 9; daneben findet ſich an 9 Stellen מ' הָאֱלֹהִים (Gen. 31, 11; Ex. 14, 19; Richt. 6, 20; 13, 6. 9; 2 S. 14, 17. 20; 19, 28; 1 Chr. 21, 15) und ſonſt allenthalben מ' יְיָ. Es iſt hier nicht der Ort, die Bedeutung dieſer Gottesnamen eigens zu entwickeln; wir können auf die Erörterungen bei Welte Nachmoſ. S. 84 ff., Hgb., Kurtz u. A. verweiſen. Die beiden letzten Ausdrücke יְהוָה und הָאֱלֹהִים ſtehen ſich weſentlich gleich und bezeichnen den abſolut perſönlichen Gott, vor Allem ſein Walten in der Heilsgeſchichte, den Gott der Offenbarung, in welcher ſein göttliches Weſen ſich der Welt erſchließt, während אלהים Gott „als die Fülle und Quelle alles Lebens, als den, der die Potenzen alles Lebens, aller Entwicklung in ſich trägt und durch ſchöpferiſche Thätigkeit außer ſich hinſtellt", benennt. Als אלהים iſt Gott das Princip auch der Welterhaltung, denn die Erhaltung iſt die Fortſetzung der Schöpfung; als ſolcher beherrſcht er überhaupt den ganzen ordo naturalis und iſt daher auch Gott der Heiden und Aller, die außerhalb ſeines engern Reiches ſtehen. Aber der Gott, welcher als יְהוָה das Ziel der Schöpfung, das Heil der Menſchheit zu verwirklichen ſucht, lebt auch in der Heilsgeſchichte zugleich als אלהים; denn nicht nur iſt die Geſchichte des auserwählten Volkes, in welcher ſich das Heil vorbereiten und endlich vollendet aufthun ſollte, durch die beiden Coefficienten der Schöpfung, „die Welterhaltung und Weltregierung bedingt und getragen, ſondern auch die jehoviſtiſche Heilsanbahnung und Heilsentwicklung ſelbſt bedarf

bis zu ihrer letzten Vollendung immer neuer schöpferischer Einwirkung, durch welche die Keime eben der Entwicklung, die Jehova zum Ziele führt, hineingelegt werden (Kurtz)"; daher kommt es, daß die göttliche Thätigkeit in Israel nicht bloß einseitig auf יְהוָה oder אֱלֹהִים, sondern auch auf Gott in seiner doppelten Eigenschaft als יְהוָה und אֱלֹהִים, auf יְהוָה אֱלֹהִים zurückgeführt wird. Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich aber für unsern Gegenstand zunächst, daß die Verschiedenheit der Gottesnamen in der Benennung des Gottesengels keinen Beweis abgeben könne, daß derselbe an den verschiedenen Orten, wo er auftritt, eine verschiedene göttliche Persönlichkeit darstelle; denn Gott als אֱלֹהִים bekundet sich nicht persönlich unterschieden von Gott als יְהוָה, was sich auch abgesehn von dem Gesagten dadurch bestätigt, daß Gott als יי׳ א׳ nur als eine und dieselbe Person redend und handelnd eingeführt wird (z. B. Gen. 2 und 3; Ex. 9, 30; 2 S. 7, 22. 25 u. f.).

Es frägt sich also, welche von den göttlichen Personen haben wir unter אֱלֹהִים sowohl als יְהוָה zu denken? Offenbar die Person des Logos. Der Prolog des Ev. Johannis gibt dafür den Grund an. Der Logos ist es, durch den Gott die Welt erschaffen hat: Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht (v. 3); der Logos ist es, durch den der Urmensch auch die Fülle des geistigen Lebens der Gnade empfing: „er war das Licht der Menschen" vor dem Falle (v. 4); und als die erste Sünde das Band zwischen Himmel und Erde zerrissen und die Welt in Todesnacht begraben hatte, da leuchtete alsbald das Licht des Logos in die Finsterniß hinein, um die erstorbene Menschheit wieder zum Leben zu erwecken: er sprach zum Weibe, daß

ihr Same der Schlange das Haupt zerschellen werde und gründete damit die Kirche des Erlösers (5 a). Aber die Menschen zeigten sich in ihrer Gesammtheit der neuen Gnadenverheißung nicht würdig: in den Tagen Noah's war ein allgemeines Gericht die Folge allgemeiner Verderbniß, und als dennoch die Sünde auch in der nachfluthlichen Zeit nahezu wieder Alles beherrschte, warf der Herr die Menschen auseinander, damit die Gottentfremdung nicht auch die letzten guten Reste verschlinge und eine dereinstige Erneuerung und Wiedergeburt Aller vollends unmöglich mache. Unfähig, die Entwicklung der göttlichen Heilsidee bis zu ihrer Vollendung in der Fülle der Zeiten in bewußtem Streben zu fördern, mußte die große Masse der Menschen ihre bisherige Stelle im Reiche Gottes Einem Volke aus ihrer Mitte übergeben, Israel, dem nunmehr lange alleinigen Volke Gottes. Die Auserwählung Israels ist wiederum das Werk des Logos, er beruft es zum Träger der Offenbarung, zum Pfleger des wahren Heiligthums; daher heißt Israel sein Eigenthum (*τὰ ἴδια* v. 11; cf. 1 S. 26, 19; Jes. 19, 25). Aber auch bei den Seinigen, unter dem Volke seiner Wahl fand der Logos nicht die verdiente Aufnahme (*εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ κατέλαβον* v. 11); doch Viele erkannten und ehrten ihn, und diesen verlieh er die Gotteskindschaft (12. 13). Dann endlich war die Zeit vollendet, und das Wort nahm Fleisch an und wohnte unter den Menschen, um Allen Gnade um Gnade zu bieten (14 ff.). Hienach ist, wenn etwas, so dieses klar, daß der Logos in welcher Weise auch immer der wahre Mittelpunkt und das eigentliche Princip der ganzen Offenbarung ist, zunächst derjenigen, die seiner Menschwerdung voraufging. Ob und in wie weit diese

Wahrheit auf altteſtamentlichem Boden ſelbſt erkannt wurde, iſt eine Frage, die anderswo ihre Löſung finden muß.

Wenden wir nun aber das erzielte Reſultat auf den מַלְאַךְ יְהוָה an, ſo folgt mit Evidenz, daß derſelbe ein Werkzeug des Logos iſt, ein Bote deſſelben, der im Namen und Auftrag des Logos wirkt und redet, deſſen Stellung nach allen Seiten einnehmen, ſeine Ehren, Vorzüge und Rechte ſich beilegen darf, aber perſönlich nicht der Logos ſelbſt iſt; denn, wie Hofmann ſagt, der Bote des Königs iſt nicht der König ſelbſt und der Geſandte des Logos nicht der Logos ſelbſt.

Aber folgt hieraus, daß dieſer Vertreter des Logos ein geſchaffner Engel war? Freilich könnte man noch an die dritte Perſon in der Gottheit denken; denn Chriſtus ſagt vom heil. Geiſte ausdrücklich, daß derſelbe reden ſolle, was er höre, daß er in ſeinem, des Erlöſers Namen reden werde, und von den Propheten heißt es zu wiederholten Malen, daß Gottes Geiſt ſie inſpirirt habe. Bezüglich der Propheten erkennen wir an, daß der hl. Geiſt als das Organ des Logos auf ſie wirkte (ſ. unten n. VI.); aber der מַלְאַךְ יְהוָה kann darum doch nicht die dritte Perſon der Gottheit ſein, weil mit ſeinem Amte theils Mehrere zu gleicher Zeit betraut werden wie Gen. 18, theils weil überhaupt in den verſchiedenen Fällen ſeines Erſcheinens nicht ſtets eine und dieſelbe Perſönlichkeit als Jehovaengel auftritt, theils endlich, weil ſich derſelbe in manchen Stellen als Geſchöpf ausweist. Aus dieſen Sätzen, die in den folgenden Erörterungen ihre nähere Begründung finden werden, ergibt ſich dann allerdings, daß die in dem Namen מַלְאַךְ יְהוָה ausgedrückte Unterordnung des מַלְאָךְ unter den Logos eine weſenhafte iſt.

Gegenstand mehrfacher Untersuchung ist die Frage gewesen, wie der Ausdruck מַלְאַךְ יְהוָה zu übersetzen sei, ob allgemein „ein Engel des Herrn" oder mit dem bestimmten Artikel „der Engel des Herrn"? Die Grammatik lehrt, daß ein bestimmter Nominalbegriff, der aus einem nomen regens und rectum zusammengesetzt ist, der Regel nach vor dem zweiten nomen den Artikel hat, den Fall ausgenommen, wo dasselbe ein Eigenname oder Fürwort ist; so heißt אֲרוֹן הַבְּרִית die Lade des Bundes, בֶּן־יִשַׁי der Sohn des Isai. Aber auch dann, wenn das erste nomen eines Status-constructus-Verhältnisses unbestimmt, das zweite an sich bestimmt ist, bleibt diese Regel in Kraft, so daß אִישׁ הָאֲדָמָה auch „ein Landmann" (wie Gen. 9, 20), „eine Jungfrau Israels" (Deut. 22, 19) heißen kann. Der Context muß hier entscheiden; wo aber dieser beide Deutungen zuläßt, bleibt die Sache einfach zweifelhaft [1]). Hieraus folgt, daß מַלְאַךְ יְהוָה an sich sowohl „ein Engel" als auch „der Engel des Herrn" bedeuten kann. Doch gesteht selbst Hgb. mit andern Vertheidigern seiner Ansicht zu, daß die Übersetzung „der Engel Gottes" noch keinen Beweis für die streng göttliche Natur desselben abgebe; denn durch jede besondere Mission erhält auch ein geschaffnes Wesen, gleichviel ob Engel oder Mensch (wie

1) Zuviel ist es, wenn Ewald allenthalben volle Klarheit finden will und daher Gr. §. 290. a. ff. verlangt, daß in solchen Fällen, wo im Zusammenhange Zweideutigkeit entstehen würde, der Status constr. durch לְ oder אֲשֶׁר לְ zu umschreiben sei. Dies hat schon die Natur der Sache wider sich, und ließe sich auch leicht durch Schriftstellen entkräften; 2 S. 12, 30 z. B. kann man שְׁלַל הָעִיר ebensowohl bestimmt als (wie Ew.) unbestimmt denken: die in der Stadt gefundne Beute, die sehr groß war, führte David mit sich fort.

Hag. 1, 13; Mal. 2, 7), eine ſolche Eigenthümlichkeit, daß von dem Gedanken des Einzelnen und Unbeſtimmten in der Gattung bei ihm ganz abgeſehen werden kann; ein Bote des Königs, in welcher Angelegenheit er auch erſcheint, heißt wo er auftritt eben ſchlechthin „der Geſandte."

Nicht ganz ſo verhält es ſich mit der Überſetzung „ein Engel"; dieſe läßt ſich nur dann auf den Logos anwenden, wenn der Contert deutlich ſagt, daß er gemeint iſt, und die nähere Beſchreibung der göttlichen Würde desſelben hinreichend Rechnung trägt; nur unter ſolchen Umſtänden gilt, was Hgb. ſagt: der Engel iſt doch auch ein Engel. Hierin liegt der Grund, weßhalb die LXX, welche unterſchiedslos alle Stellen, die des Jehovaengels erwähnen, durch ἄγγελος κυρίου d. i. „irgend ein Engel" wiedergeben, nur an einen endlichen Geiſt gedacht haben können. So werden auch im N. T. alle Erſcheinungen des Engels durch ἄγγελος κυρίου ohne Artikel berichtet, während der beſtimmte Artikel ὁ ἄγγελος κυρίου nur in der weitern Erzählung von dem erſchienenen Engel geſetzt wird — offenbar ein Beweis, daß der Engel des Herrn im N. T. ein Geſchöpf iſt, denn unter Umſtänden, die Gottes und ſeiner unendlichen Vollkommenheit in keiner Weiſe Erwähnung thun, kann der Ausdruck „ein Engel" nur ein endliches Weſen bezeichnen. Auch kann man nicht ſagen, der ἄγγελος κυρίου der LXX oder des N. T. habe die Bedeutung eines nomen proprium; dagegen ſpricht ſchon die erwähnte Thatſache, daß überall, wo von dem erſchienenen Engel weiter Rede iſt, deſſelben durch ὁ ἄγγελος mit oder ohne κυρίου gedacht wird. —

Eine andere Benennung des Jehovaengels wird Ex. 33, 14; Dt. 4, 37 cf. Jeſ. 63, 9 gegeben, wo derſelbe

das Angeſicht Gottes oder der Engel des Angeſichtes Gottes, מַלְאַךְ פְּנֵי יְהוָה, פְּנֵי oder פָּנָיו genannt wird. Del. Gen. 1, 337 1. A. ſagt darüber: der Engel iſt nicht bloß ein Bote von Jehova dem Fernen, ſondern Jehova's Angeſicht ſelbſt d. h. der Engel, in welchem Jehova ſein Angeſicht zu ſchauen gibt, aber creatürlich vermittelt, denn unmittelbar kann es kein Menſch ſchauen, ohne zu ſterben, kann es ſelbſt Moſes nicht ſchauen, Ex. 33, 20. Dieſer Erklärung darf man ohne Bedenken beiſtimmen; nur iſt es gefehlt, daraus zu folgern, der Engel-Jehova's könne nicht der Logos ſein, weil er, wie Del. weiter bemerkt, dann eben das aufgedeckte Angeſicht Gottes d. i. Gott der Offenbare ſelbſt wäre. Nein, er wäre dann immerhin nur das in endlicher Form erſcheinende, obgleich wirkliche Weſen Gottes, und das zu ſchauen iſt dem Menſchen nicht verſagt; ſchaute er doch in Chriſto auch die Gottheit nicht unmittelbar an ſich, ſondern in der Hülle einer menſchlichen Perſönlichkeit. Mit dem Angeſichtsengel verhält es ſich daher im Grunde nicht anders als mit den Ausdrücken מַלְאֲכֵי יְיָ, מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים und können wir die Bezeichnungen מַלְאֲכֵי יְיָ, פְּנֵי יְיָ auch formell ganz durch letztere erſetzen. Denn das Angeſicht Jemandes bedeutet eben nach hebr. Sprachgebrauch nicht ſelten die Perſon ſelbſt, ſofern ſie gegenwärtig iſt, ſich äußerlich verſichtbart (Pſ. 21, 10; 31, 21; 80, 17); die Vorſtellung von Gott als Gegenwärtigem liegt aber weſenhaft auch in dem Begriffe des Gottesboten. Wenn alſo Gott Ex. 33, 14 ſagt: פָּנַי יֵלֵכוּ „mein Angeſicht wird gehen", ſo iſt das gleich mit „ich ſelbſt will gehen", und ebenſo „der Engel ſeines Angeſichtes wird ſie erlöſen" Jeſ. 63, 9 ſoviel als „der Engel Gottes wird ſie erlöſen."

Der Wechsel von פָּנַי und מ' פ' steht daher auf gleicher Linie mit den abwechselnden Benennungen des Jehovaengels als יְהוָה und מ' יְיָ, und beide sind an sich sowohl der Repräsentationstheorie als der unmittelbaren Logosdeutung günstig; welche von letztern die wahre sei, muß sich aus dem Zusammenhang ergeben. — Eine nahe Verwandtschaft mit dem מ' פָּנַי יְיָ hat endlich die Stelle Ex. 23, 20 f., wo es vom Gottesengel heißt, daß der Name Jehova's in ihm sei: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ. Der Name Gottes ist, genau genommen, Gottes Wesen selbst; denn das, wodurch sich ein Ding von Dingen sowohl anderer als derselben Art und Gattung unterscheidet, ist sein eigenthümlicher Name. Das Merkmal, welches Gott von Allem was nicht Gott ist sondert, ist aber seine Unendlichkeit oder vielmehr die Ursache dieser Unendlichkeit, seine Aseität, sein durch sich selber Sein, kurz sein absolut vollkommnes Wesen. Wenn es also von diesem heißt, daß der Jehovaengel es in sich trage, so liegt am Tage, daß die obige Benennung dieses Engels damit gleichbedeutend ist: dort verschichtbart sich Jehova, hier wohnt er in seinem Engel; das Erste hat das Zweite zur Voraussetzung, Letzteres führt Ersteres als seine Folge mit sich. Beide Darstellungen sprechen daher denselben Gedanken nur nach verschiedenen Seiten aus, während es völlig unbestimmt bleibt, in welcher Weise das Wesen und der Inhalt desselben zu begreifen sei; denn auch vom Priester, vom Propheten u. s. w., soferne man den amtlichen Character ihrer Persönlichkeit in's Auge faßt, kann man sagen, daß Gott selbst in ihnen wohnt, durch sie in die Erscheinung tritt, und daher kommt es auch, daß irdische Richter Ex. 21, 6 cf. Joh. 10, 34 f. geradezu אֱלֹהִים genannt werden. —

Nach dieſen Erörterungen können wir die Beſprechung der Stellen, welche des מלאך יי Erwähnung thun, beginnen. Die erſte Schriftſtelle, welche hier in Anſchluß an die eben angeſtellte Unterſuchung über die Namen des Jehovaengels vorgeführt zu werden verdient, iſt nicht Num. 20, 16. Moſes ſteht im Begriff, mit dem Volke in Canaan einzuziehn und ſchickt zu den Edomitern mit der Bitte um freien Durchzug. Um Gehör zu bekommen, weist er hin auf die Verwandtſchaft Iſraels mit Edom, auf die Drangſale der Iſraeliten in Aegypten und ihre Rettung durch einen Engel, der ſie aus dem Lande der Knechtſchaft herausführte. Daß unter dieſem Engel der Jehovaengel zu verſtehen ſei, iſt allgemeine Annahme und durch Ex. 3, 2 ff. vollſtändig geſichert; nur daß Knobel an die Wolkenſäule denkt, ohne zu beachten, daß auch dieſe, wie ſich unten zeigen wird, lediglich die äußere Erſcheinungsform des Engels war. Die Identität des hier genannten Engels mit dem Jehovaengel demnach vorausgeſetzt, frägt ſich, ob derſelbe der Art geſchildert werde, daß die göttliche Natur deſſelben keinem Zweifel unterliegen könne. Leider iſt es nicht ſo; was wir erfahren, beſchränkt ſich einzig auf die Bemerkung, Iſrael habe zu Gott gerufen und der Herr habe „einen Engel" geſandt, es zu erlöſen. Alſo, der Engel, welcher ſo ausgezeichnet in Iſraels Geſchichte daſteht, welcher die Erhebung Iſraels zu einer ſelbſtſtändigen Nation zu Stande bringt, wird nur wie im Vorbeigehen genannt, erſcheint als ein Engel wie alle Andern, wird völlig unbeſtimmt ohne Artikel als einer von Vielen ſeines Gleichen bezeichnet. Mußte Moſes nicht daran liegen, dieſen Engel ganz beſonders hervorheben, ihn ausdrücklich vor ſonſtigen Engeln auszeichnen zu können, um die

wunderbare Führung seines Volkes in helles Licht zu stellen und Edom durch den gewaltigen Eindruck der Großthaten Gottes sich geneigt zu machen? Ganz gewiß, wäre dieser Engel der Logos selbst gewesen, so durfte eine besonders rühmende Erwähnung desselben nicht fehlen; unbedingt hätte Moses sagen müssen: Israel schrie zum Herrn, der Herr erhörte uns, kam selbst, uns heimzuführen. Freilich würde auch eine solche Redeweise nicht mehr beweisen, als daß der Logos gemeint sein könne; aber die Art, wie unsere Stelle nach ihrem thatsächlichen Wortlaut von ihm redet, zeigt, daß er es nicht ist. Denn in keinem Falle durfte der Jehovaengel, wenn er wirklich von allen andern Engeln wesentlich verschieden war, da der Context, der durch nichts seine göttliche Natur bezeichnet, so eine ganz verwerfliche Gott mit dem Geschöpf verwechselnde Zweideutigkeit enthielte, einfach „Engel" genannt werden. Der Einwand, den Edomitern gegenüber sei eine nähere Erklärung nicht am Platze gewesen, ist ohne Bedeutung; denn dies wirklich angenommen, so hätte Moses durch einfache Beifügung des Suffixes der 3. Person der Identificirung des Jehovaengels mit den übrigen Engeln vorbeugen und den Jehovaengel durch den Ausdruck „Gott sandte seinen Engel" so determiniren können, daß unsere Auffassung in dieser Stelle keinen positiven Halt mehr fände. Moses hat das nicht gethan und dadurch deutlich an den Tag gelegt, daß er nicht an Gott selbst gedacht hat. Daß diese Erklärung der Sache auch in den ersten Zeiten der christlichen Kirche in Geltung war, zeigt die Rede des h. Stephan, der Act. 7, 30. 38 den Ex. 3, 2 ff. die Führung Israels aus Aegypten verheißenden Jehovaengel einfach ἄγγελος nennt. Dieselbe Bewandtniß hat es

mit Gen. 32, 24, wo der Kampf Jakobs mit Gott und der Urſprung des Namens Iſrael erzählt wird. Daß unter „Jehova" der Engel deſſelben zu verſtehen ſei, ergibt ſich aus Richt. 13, 17. 18, wo der Engel des Herrn auf die Frage nach ſeinem Namen dieſelbe Antwort gibt wie in vorliegender Stelle Jehova dem Jakob, und es folgt überdies aus der inhaltlich gleichen Ausſage Hagar's Gen. 16, 13. Während es aber trotzdem ganz unentſchieden bleibt, ob der Gegner Jakobs Gott ſelbſt oder ein geſchaffner Geiſt war, werden wir durch Hoſ. 12, 4 ff. belehrt, daß nur letztere Annahme die Wahrheit für ſich hat. Im Mutterſchoße, ſagt Hoſea, faßte Jakob ſeines Bruders Ferſe, und in ſeiner Kraft rang er mit Elohim, und er ſtritt mit einem Engel (אֶל—מַלְאָךְ) und war überlegen und weinte und flehte zu ihm, zu Bethel fand er ihn und dort redete er mit uns (durch Jakob redete der Engel mit der Geſammtheit des Volkes Iſrael, dem Volke ſeiner Lenden). Eine beſtimmtere Ausſage über das Weſen des Jehovaengels, als ſie Hoſea an dieſer Stelle macht, läßt ſich kaum verlangen. Um ſich deutlich zu erklären, daß er den von Moſes als Gotteskampf bezeichneten Vorfall im Leben Jakobs vor Augen habe, ſagt der Prophet: er kämpfte mit Elohim; und wenn es nun im nächſten Gliede ſeiner Rede heißt, er ſtritt mit einem Engel, was liegt näher, als daß er eben jenen Elohim durch dieſen Zuſatz als einen Engel wie die übrigen beſtimmen wollte? Es iſt alſo nicht anders, als wenn er ſagte: Elohim war nur ein Engel. Vergebens ſieht man ſich um, einen Zug zu entdecken, wodurch dieſer מַלְאָךְ dennoch dem Bereiche geſchaffner Weſen enthoben würde. Das Weinen und Flehen Jakobs kann dazu nicht dienen;

denn ganz abgesehen davon, daß dem Jehovaengel auch nach unserer Ansicht Anbetung und Opfer gebühren, liegt in dem Bitten des Patriarchen gar nichts endliche Verhältnisse Überragendes. Es bleibt demnach bei dem, was schon bemerkt wurde; der Jehovaengel, weil er von den biblischen Schriftstellern ohne alle nähere Bestimmung als irgend ein Engel, also schlechthin wie ein geschaffner Geist bezeichnet wird, kann nicht mit Gott durch Einheit des Wesens verbunden sein.

Ein sehr belehrender Fall für die Beurtheilung des Jehovaengels bietet sich in dem Besuche der drei Engel bei Abraham, Gen. 18, 1 ff. Der Besuch zeigt sich zunächst als ein Besuch Jehova's, v. 1; dann wird berichtet, welcher Art die Erscheinung war: drei Männer treten auf, und Abraham, der sie alsbald bemerkt hat, eilt ihnen entgegen, um seine Gastfreundschaft anzubieten. Zuerst an einen der drei Männer sich wendend, bittet er, nicht an ihm vorüber zu gehn: Herr (אֲדֹנָי als Gottesname), wenn ich Gnade gefunden in deinen Augen, so gehe doch nicht an deinem Knechte vorüber (v. 3), und ladet sofort alle drei ein, sich zu erquicken (v. 4). Nun beginnt die Zurichtung eines Mahles, alles geht nach der noch jetzt bei Beduinenscheichs herrschenden Sitte vor sich. Schon hieraus ist ersichtlich, wie Abraham die Erscheinung Jehova's auffaßte. Daß er in den Männern etwas Göttliches, göttliche Botschafter vermuthet, zeigt die Anrede derselben durch den Gottesnamen אֲדֹנָי, die zwar zunächst nur an Einen gerichtet wird, im Grunde aber Allen gelten soll, weil Abraham sich mit seiner Ansprache ohne die Rede zu unterbrechen v. 4 sofort an Alle wendet. Die Veränderungen

des אֲדֹנָי in אֲדֹנָי (Dereſ. u. A.) iſt in ſich unnöthig, gegen das יְהוָה v. 13 und auch durch die alten Verſionen nicht beſtätigt. Abraham ſah alſo, das folgt aus ſeiner Anrede, in den Fremdlingen mehr, als die äußere offenbar menſchliche Geſtalt derſelben oberflächlich darbot. Aber ſein weiteres Verhalten bekundet auch, wie er ſich das Göttliche in ſeinen Gäſten vorſtellte. Er behandelt ſie als menſchliche Wanderer, ſetzt ihnen Speiſe vor u. ſ. w. Vergleichen wir mit dieſem Benehmen des Patriarchen die Erzählung Richt. 6, 4 ff., ſo zeigt ſich ein merkwürdiger Unterſchied. Im Buche der Richter nahet ſich der Engel des Herrn dem Gideon, aber der Held erkennt ihn nicht und ſpricht zu ihm wie zu einem Menſchen. Das Geſpräch dreht ſich um Iſraels Knechtung durch Midian, und erſt als der Engel den Gideon auffordert, das Volk zu befreien und ihm ſeinen Beiſtand zuſichert, da merkt der Held, daß er es nicht bloß mit einem Menſchen zu thun habe. Indeß noch ungewiß über die Perſönlichkeit des Fremden erbittet er ſich ein Zeichen, und zwar, nach dem ganzen Contert, an der Gabe, die er ſich eben anſchickt, zu bereiten. Sein Wunſch wird erfüllt; kaum zurückgekehrt zu dem Engel, berührt dieſer mit ſeinem Stabe das herangebrachte Böcklein und die ungeſäuerten Kuchen, und Feuer aus dem Felſen verzehrt das Fleiſch und die Kuchen, und der Engel verſchwand aus Gideon's Augen. Glaubt man nicht unwillkürlich hier einen thatſächlichen Commentar zu dem ähnlichen Vorfall in Abrahams Leben vor ſich zu haben? Gideon ahnt die Nähe des Jehovaengels (cf. v. 22), darum wagt er es nicht, ihm irdiſche Nahrung und Raſt zu bieten, ſondern bereitet ein Opfer; aber noch ungewiß, ob er in der That vor demjenigen ſtehe, dem Opfer gebühren, ſtellt er dem

merkwürdigen Manne seine Gaben einfach zur Verfügung, sich hütend, sie als Opfer zu bezeichnen, aber erwartend, daß sich der Fremde dieselben als Opfer aneignen werde, falls er Gottes Engel wäre. Man lese überdieß Richt. 13, 15. 16, wo die Worte „Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn sei" auch nach Hgb. offenbar eine Entschuldigung enthalten sollen, daß Manoah statt eines Opfers ein Mahl bereiten wollte. Auch zu Abraham kommen die himmlischen Boten in menschlicher Gestalt. Schon ehe sie ein Wort geredet, ist ihm deutlich, daß sie im Namen des Allerhöchsten vor ihm stehen. Gleichwohl bietet er ihnen, was Menschen zu bieten die Sitte mit sich bringt. Sollte der hochbegnadigte Erzvater das Gott und göttlichem Wesen Geziemende minder beobachtet haben als Gideon, der zum ersten Male der Nähe eines Engels gewürdigt wurde, wenn er die Männer wesenhaft von Menschen verschieden gehalten hätte? sollte er sie mit dem Gottesnamen angeredet haben, wenn er geglaubt hätte, dieser Name gebühre nur Gott selbst im eigentlichsten Sinne, nicht aber dem wesenhaft von Gott verschiednen Stellvertreter Gottes? Kein Wort der Bibel sagt uns, daß jemals auch nur Engel mit Speise und Trank bewirthet wurden, wo sie zuvor als Engel erkannt waren. Tobias reiset von Engeln geleitet, aber erst nach Vollendung der Reise wird ihm erklärt, daß er an der Seite eines Engels ging und Speise und Trank nur die scheinbare Nahrung seines Führers gewesen. Auch kann es nicht befremden, daß Abraham in Menschen Träger göttlicher Kräfte verehrte; denn schon hatte er das eigenthümliche Zusammentreffen mit Melchisedech, dem Könige von Salem gehabt, war von ihm gesegnet worden und hatte ihm den Zehnten

gegeben (Gen. 14, 18 ff.). Wir können uns in Anbetracht dieſer Umſtände nur dahin entſcheiden, daß die Bezeichnung der überirdiſchen Gäſte durch den Gottesnamen אֲדֹנָי oder יְהוָה im Sinne Abrahams lediglich durch den amtlichen Character, den er ihnen beimaß, bedingt war, daß er menſchliche Botſchafter des Himmels nach Weiſe der ſpätern Propheten, nach Ähnlichkeit Melchiſedech's in ihnen ſah. — Doch gehen wir weiter. Die Männer reden auch ihrerſeits zu Abraham, erkundigen ſich (וַיֹּאמְרוּ v. 9) nach Sarah, worauf v. 10 einer aus ihrer Mitte das Wort nimmt und Sarah einen Sohn verheißt. Äußerlich vielleicht durch die Rückſicht, auch ihr Verhältniß zu der Wirthin des Hauſes in Betracht zu ziehen, veranlaßt, bringen die Gäſte die Rede auf Sarah; und wenn nun Alle nach ihr fragen, und darauf Einer das Wort der Verheißung ausſpricht, ſo liegt darin doch wohl ausgedrückt, daß ſie eben alle drei an dem Werke des Einen Antheil hatten. Mag man den Plural וַיֹּאמְרוּ ſo erklären, daß die drei durch den Einen ſprachen oder daß ſie Alle oder zwei von ihnen auf Sarah hinlenkten, immerhin ganz beſonders aber, wenn der Eine (Hgb.) zugleich im Namen der zwei Andern nach Sarah fragte, bleibt die Theilnahme der zwei Erſten an dem folgenden Worte des Dritten in ihrem Rechte, und beſteht zum mindeſten darin, daß ſie um die Verheißung wußten und die Verkündung derſelben anregten. Wir ſind nicht geſonnen, die Stellung aller drei zu dem Verheißungsworte, überhaupt zu Abraham für völlig gleichbedeutend zu erklären, wie Hgb. (a. a. O. I, 130 Note) dies folgerichtig thun müßte; aber darauf dürfen wir beſtehen, daß eine weſentliche Verſchiedenheit der Gäſte aus

v. 9 ff. nicht beweisbar ist. Wird der Eine, welcher redet, v. 13 יְהוָה genannt, nun so gilt es auch den Andern, da er zugleich im Namen der Übrigen (Hgb.) das Wort führte, oder davon ganz abgesehen, so wird es doch den Andern nicht abgesprochen. — Abraham begleitet kurz darauf die drei nach Sodoma, empfängt die Bestätigung der frühern Verheißungen des Herrn, erfährt das nahe Ende Sodom's und bleibt, während zwei der Engel den Weg nach Sodom fortsetzen, mit demselben, der zu Sarah sprach, zurück, um wo möglich das Schicksal der verurtheilten Städte abzuwenden. Während er mit dem Einen unterhandelt, sind die zwei inzwischen am Ziele ihrer Reise angekommen und bei Lot eingekehrt. Dieser begrüßt sie als menschliche Herren (אֲדֹנָי 19, 2), denn er hat sie noch nicht nach ihrem höhern Berufe erkannt; aber bald wird sein Blick aufgehellt, und so nennt er die beiden 19, 18 אֲדֹנָי (וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם), und sie selbst reden v. 21 in der Eigenschaft als Jehova. Man braucht auch hier keineswegs anzunehmen, daß beide gleichzeitig das Wort geführt hätten; wie die Meinung, daß Lot oder Abraham 18, 3 in der Einzahl der Anrede, weil Alle gemeint waren, sich auch an Alle zugleich gewandt hätten, erscheint auch dies zumal in einer längern Ansprache wie 19, 21 ff. vielmehr höchst unnatürlich, weil äußerlich Alles ganz nach Menschenart zugeht. Wir glauben daher, daß 19, 21 nur Einer spricht, da der gewöhnliche Anstand es erfordert, daß eine Deputation durch Einen ihre Sache vorträgt, nicht aber, weil der Sprechende allein יְיָ oder מ' יְיָ gewesen; denn das אֲדֹנָי v. 18 gilt wegen אֲלֵיהֶם ganz unverkennbar beiden zugleich. Durch diese Bemerkung fällt der mehrfach

(Justin Dial. Tryph. §. 56; Chrys. hom. 43 in Gen. u. ſ.) betonte Umſtand, daß der bei Abraham von 18, 10 an vor den übrigen hervorragende Engel ſpäter zu Lot gekommen und hier wie dort der אֲדֹנָי ſei, gänzlich weg, wozu kommt, daß der ganze Context von cap. 19, wie auch Keil mit Hgb. anerkennt, nur zwei Engel als Hausgenoſſen Lot's erwähnt. Waren alſo bei Lot nur zwei Engel; werden auch dieſe beiden 19, 18 אֲדֹנָי genannt; ſagt Jehova, da noch alle drei bei Abraham ſind: ich will hinabgehen nach Sodoma, und gehen gleichwohl nur zwei ohne den Redenden hinab; legt ſich der mit Abraham verkehrende Engel die Zerſtörung Sodoma's bei, indem er ſpricht: wie kann ich Abraham verbergen, was ich thun will (18, 17), und ſagen dennoch auch die zwei andern Engel 19, 13: wir wollen dieſen Ort verderben; ja heißt es 19, 29, daß Sodoma's Zerſtörung durch die zwei wie der Beſuch der drei bei Abraham ein Werk Gottes war; ſo können wir nur ſchließen, daß alle drei Engel (19, 1 zuerſt מלאכים genannt) weſentlich gleich, ſomit, da der Logos nur Einer, endliche Weſen waren, durch welche ſich Gott als ſeine Stellvertreter offenbarte. Man könnte ſich vielleicht durch die Auskunft retten, daß Chriſtus in der h. Euchariſtie sub diversis multisque speciebus exiſtire, und demnach auch der Logos oder die 3. Perſon der Gottheit als Geſandter des Logos bei jenem Ereigniß in drei Geſtalten ſich verſichtbart habe; aber da ſieht man nicht ein, was eine ſolche Vervielfachung der äußern Erſcheinung bezwecken könnte, man ſtößt ſich an der vollſtändig menſchenähnlichen Behandlung des Herrn bei Abraham und gänzlich unbegreiflich bleibt es, warum Hebr. 13, 2 — was wohl

Niemand mehr auf etwas anders als unſern Fall beziehen wird — ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους geſagt wird. Letztere Stelle bleibt auch dann noch auffällig, wenn nur Einer der Logos war; denn gewiß hätte der Verfaſſer des Berichts zur Empfehlung der Gaſtfreundſchaft geſagt: einige haben Engel, ja den Herrn der Engel ſelbſt beherbergt. Was Hgb. nach dem Vorgange von Ode de angelis p. 1001 dagegen bemerkt, hält nach dem bereits Geſagten keine Probe. „Der Verf., meint Hgb., wollte die Begegniſſe Abrahams und Lot's mit einander verbinden — τινες, darum bleibt er bei dem Gemeinſamen ſtehen. Unter die Zahl der Engel gehört auch der Engel des Herrn. Der Name bezeichnet nicht das Weſen, ſondern die Miſſion." Hgb. denkt ſich, wie man ſieht, in dem einen Engel den Logos und hält die andern zwei für geſchaffne Geiſter, was wir mit Rückſicht auf die eben angeſtellte Unterſuchung geradezu verneinen müſſen. Alle drei Engel ſtehen ſich hier weſentlich gleich, der Name des Jehovaengels bezeichnet auch nach unſerer Anſicht an ſich nicht das Weſen, ſondern die Miſſion deſſelben, jenes aber war geſchöpflicher, dieſe himmliſcher Art.

Trotz der weſenhaften Gleichheit können wir indeß ein gewiſſes Verhältniß gegenſeitiger Unterordnung bei jenen drei Engeln nicht verkennen; es liegt dies in der verſchiednen Stellung, welche die zwei gegenüber dem Einen 18, 10 ff. haben. Denn dieſer Eine tritt auf, um Sarah den Verheißungsſamen zu verkünden, um Abraham die göttliche Zuſage zu beſtätigen, daß durch ihn alle Völker der Erde geſegnet werden ſollen, um endlich ihm, der nunmehr zum Mittler des Heiles für alle Geſchlechter geworden iſt, wie zur Erhärtung und Anerkennung ſeines Weltberufes

gleichsam Rechenschaft zu geben, weßhalb Sodoma an dem Heile keinen Antheil haben könne. Nicht so die Zwei. Ihre Wirksamkeit tritt bei Abraham in den Hintergrund, für den Auserwählten haben sie keine Botschaft, sie sind in der Hauptsache nur Vollzieher eines Strafgerichts an der Heidenwelt. Aber die Sünde Canaan's wird auch hinwieder heimgesucht um des Volkes Gottes willen, auf daß Israel nicht in die Laster seiner bösen Nachbarn mitverstrickt werde und ein ewiges Gedenkzeichen vor Augen habe, daß nur im Dienste seines Gottes Heil zu finden. Auch aus diesem Grunde wird Abraham der nahe Untergang von Sodoma angekündigt, und eben darum erscheinen auch die Zerstörungsgeister, wie sie die Prophezie des Erstgebornen Abrahams miteinleiten, so lang an des Patriarchen Seite, bis ihm das Verwerfungsurtheil der Siddimstädte mitgetheilt ist: ein Zeichen, daß der eine Engel, wenn gleich den andern hinsichtlich seiner Sendung übergeordnet, doch nach derselben Rücksicht keine gänzlich isolirte Stellung einnimmt. —

Eine 18, 1 ff. ähnliche Stelle bietet sich 28, 11 ff. verglichen mit 31, 11 ff. Cap. 28 wird Jakob in einem Traumbilde der unsichtbare, aber stete Zusammenhang Gottes mit den Seinigen gezeigt, die er auf allen ihren Wegen begleitet und durch dienende Geister führt und unterstützt. Der oben auf der Leiter steht, wird „Jehova" genannt; aber was er Jakob sagt, hatte der Engel Jehova's früher auch Abraham und Isaak gesagt: daß sein Same wie der Staub auf der Erde und durch ihn und seinen Samen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden sollten. Man erkennt hieraus, daß auch dort, wo unmittelbar Jehova redend auftritt, kein anderer als Jehova's Engel gemeint

ist. Dies bestätigt sich durch 31, 13. Jakob hatte abermals ein Traumgesicht; aber es heißt ausdrücklich nicht, Jehova, sondern der Engel Gottes sprach zu ihm: ich bin der Gott von Bethel, wo du den Stein gesalbt hast (cf. 28, 16 ff.). Soweit herrscht durchgehends Übereinstimmung. Aber der Umstand, daß der Jehovaengel, gleichviel ob יְיָ oder מ' יְיָ genannt, Jakob gegenüber keine andere Stellung einnimmt als gegen Abraham 18, 18 cf. 12, 2 ff., erklärt hinreichend, daß er auch seinem innern Wesen nach von dem an letztern Stellen erwähnten Engel nicht verschieden sei. Freilich steht der Jehovaengel 28, 12 den Gottesengeln gegenüber; diese מלאכי אלהים steigen auf und nieder auf der Leiter, jener thront auf ihrer Höhe; allein wie daraus folgen soll, daß Letzterer der Logos sei und *als solcher* zu den übrigen einen Gegensatz bilde, läßt sich schlechterdings nicht einsehen, so lange man zugibt, daß dunkle oder an sich vieldeutige Schriftstellen nach den klaren und bestimmten zu erklären sind. Klar und bestimmt ist aber der Vorgang in cap. 18 f. und es bleibt daher nichts übrig als anzunehmen, daß der Jehovaengel seines ausgezeichneten Berufes wegen, Gottes Stelle zu vertreten, zwar nicht wesenhaft aber seiner Sendung nach den übrigen Engeln, so lange sie rein persönlich dastehen, vorgehe und dieselben zu seinem Dienste verwenden könne, wie dies Sach. 2, 7. 8 der Fall ist. Anderseits kann es geschehen, daß mehrere zu gleicher Zeit im Namen Gottes reden oder handeln, wie Gen. 18; dann gebührt ihnen allein das Prädikat des מ' יְיָ. Eben dieses trifft auch hier zu, weßhalb jene, die sich auf der Leiter auf und ab bewegen, ausdrücklich מלאכי אלהים genannt werden; selbstredend bleibt

damit beſtehen, daß nicht jeder Einzelne in gleichem Sinne Jehova's Engel iſt. — Der Name, wie Hgb. ganz richtig ſagt, bezeichnet nicht das Weſen, ſondern die Miſſion dieſes Engels, und wo ſie unter mehreren eine verſchiedne höhere oder niedere iſt, da klebt dem Namen auch ein Verhältniß der Über- oder Unterordnung an. — Ähnlich geht aus andern Stellen allerdings hervor, daß die Offenbarungen Gottes, auch wenn ſie direct auf Gott zurückgeführt werden, gleichwohl durch den Jehovaengel vermittelt waren; aber es bleibt, ſofern ſie für ſich allein in Betracht gezogen werden, nicht ſelten ungewiß, ob derſelbe mit Gott gleichen Weſens oder ein geſchaffner Geiſt war. Dahin gehört zunächſt die Erzählung von der Hagar Gen. 16. Nach 16, 7 findet der Engel Jehova's die Hagar, legt ſich v. 10 ein göttliches Werk, die große Vermehrung von Hagar's Nachkommen bei, ſagt v. 11, Jehova habe Hagar's Elend erhört, während er daſſelbe vorhin von ſich ſelbſt erklärte; v. 13 drückt Hagar ihre Verwunderung aus, daß ſie Gott geſehen habe und nicht geſtorben ſei. Aus dieſen Angaben ſchließt Hgb., daß der מלאך יי Gott ſelbſt geweſen ſei. Allein Alles erklärt ſich nicht minder durch die Annahme, daß jener Engel ein mit einer beſtimmten Miſſion betrauter Diener, kurz Stellvertreter Gottes war, der eben deßhalb innerhalb des Bereiches ſeiner Sendung mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüſtet iſt und daher gleich dem Geſandten eines irdiſchen Monarchen Anſpruch auf die Ehre ſeines Herrn hat. Daß Hagar wegen v. 13 insbeſondere überzeugt geweſen ſei, Gott ohne Vermittlung durch einen geſchaffnen Geiſt geſchaut zu haben, ließe ſich noch unbedenklich zugeben, weil der einzelne Menſch zumal auf dem Standpunkte des A. T. nicht immer eine klare

Einſicht in das Weſen überirdiſcher Erſcheinungen beſitzen kann; doch halte ich, einzelne Fälle abgerechnet, im Allgemeinen nur die andere Auffaſſung für richtig, wonach auch Worte wie v. 13 von Gott, ſofern er in ſeinen Boten repräſentirt iſt, verſtanden werden; denn dieſelben Ausdrücke wiederholen ſich zu oft, als daß überall falſche Anſichten derjenigen, die der Nähe des Jehovaengels gewürdigt wurden, annehmbar wären. Indeß leuchtet ein, daß die vorliegende und ähnliche Stellen weder die eine noch die andere Auffaſſung an ſich zu begründen im Stande ſind. Nur eine Stelle dieſer Art Ex. 33, 17 ff. tritt entſcheidend für unſere Anſicht in die Mitte. Moſes begehrt die Herrlichkeit des Herrn zu ſehen und Gott antwortet v. 19 ff., er wolle an ihm vorübergehen, doch ſein Angeſicht werde er nicht ſehen, „denn nicht ſieht mich ein Menſch und lebt.“ Aus dieſer göttlichen Antwort folgt deutlich, daß Moſes etwas zu ſehen verlangt, was alle früher empfangnen Offenbarungen Gottes, ſowohl die Erſcheinung der Herrlichkeit des Herrn in der Wolke vor ihm und dem ganzen Volke Ex. 16, 7. 10; 24, 15 ff. als auch den Verkehr Gottes mit Moſes von Angeſicht zu Angeſicht 33, 11 weit übertrifft. Wenn nun alle jene vorauſgehenden Erſcheinungen Jehova's (cf. unten sub V und VI) Erſcheinungen des מ' יי waren, den Moſes nach Nm. 12, 8 auch wie andere in äußerer Geſtalt erblickte, ohne gleich Gideon Richt. 6 auszurufen, ich ſah den Herrn und werde ſterben, und wenn es einzig da, wo er mehr begehrt, als ihm bis dahin zu Theil geworden, heißt: mich ſieht kein Menſch und lebt, ſo ergibt ſich aus dieſem Umſtand, daß jenes mehr, welches er verlangte, die Anſchauung nicht des Gottesengels, ſondern deſſen, den dieſer durch ſein Amt

vertrat, Gottes selbst wie er an sich ist, seines vollkommen göttlichen Wesens (טוּבִי v. 19) war, eine Anticipation dessen, was der in den Bereich des Übernatürlichen gestellte Mensch als das Ziel seiner Bestimmung, der Christ als das Wesen der himmlischen Seligkeit erkennt, und somit, daß der Jehovaengel Moses seiner persönlichen Natur nach von Jehova wesentlich verschieden galt. Die gegebne Deutung findet durch die Worte: mich sieht kein Mensch und lebt vgl. mit dem פֶּה עַל פֶּה v. 11 eine besondere Bestätigung. Denn nach 33, 8 ff. erscheint der Herr nicht bloß das eine Mal v. 11 פֶּה עַל פֶּה mit Moses redend, sondern auch v. 17 ff. Wäre nun dieser also Redende Gott selbst, so hätte es keinen Sinn, wenn er obgleich Moses angesichts versichtbart von sich sagte: mein Angesicht kannst du nicht sehen. Mit Recht sagen wir also: in beiden Fällen redet nicht Gott selbst, sondern nur ein Engel, den Moses lediglich in seinem amtlichen Character auffaßte und daher wie Gott selbst anredete, als er seine Person durch die Wesenheit ersetzt zu sehen wünschte, die er vertrat, während der Engel seinerseits in derselben rein amtlichen Weise zu Mose spricht und daher ohne ein נְאֻם יְיָ sagt: mich sieht Niemand und lebt.

Sehr zu beachten ist ferner, daß der als „Jehova" Redende in Ex. 33 derselbe ist, der von 20 ab als Gesetzgeber erscheint und auch 34 nach dem Zwischenfall mit dem goldnen Kalbe 32 ff. sofort wieder in derselben Eigenschaft auftritt. Jehova der Gesetzgeber ist aber als solcher nach Gal. 3, 19 (cf. n. VI.) nicht selbst, sondern durch seinen Engel und zwar einen geschaffnen Geist thätig; folglich muß auch Jehova, der 33 auftritt, repräsentativ gemeint

ſein, und der Sinn der göttlichen Antwort v. 19 iſt daher: ich, ſagt der Herr, in meinem durch ſein Amt der Stellvertretung von göttlicher Majeſtät umſtrahlten Engel, „will an dir vorübergehen, aber nur mein Hinteres“ d. i. nicht die volle meinen Botſchafter umkleidende Glorie, ſondern ihren Nachglanz, „nicht mein Angeſicht“ d. i. mich ſelbſt, meine Weſenheit, wirſt du ſehen; denn nicht ſieht mich ein Menſch und lebt. — Gewiß iſt es auch merkwürdig, daß ſo oft betont wird, die Anſchauung des Herrn tödte den Menſchen, während doch niemals ein ſolcher Tod erfolgte, obwohl es von Moſes heißt, er redete von Angeſicht zu Angeſicht mit Gott, von Gideon, von Hagar, daß ſie den Herrn geſehen. Das reimt ſich nur, wenn ſie einen geſchaffnen Geiſt als Repräſentanten des Herrn in einer dem gegenwärtigen Zuſtande der Gebrechlichkeit des Menſchen entſprechenden Weiſe vor ſich hatten. Die Meinung, Gott habe ſich dem Moſes u. A. eben nur verhüllt gezeigt, kommt dagegen nicht auf; denn von einer Verhüllung iſt nirgends die Rede, geradezu heißt es von Moſes, er habe wie ein Freund von Mund zu Mund mit Gott geſprochen; ſpricht denn der Freund zum andern, indem er ſein Angeſicht mit der Hand bedeckt? Oder ließ ſich jemals ſagen, man habe das Angeſicht des kämpfenden Ritters geſehn, wenn man es viſirt geſehen? Endlich welch' ein Widerſpruch! Gott ſagt zu Moſes nach dieſer Meinung: ich rede mit dir unmittelbar, aber verſchleiert, denn mein Anblick iſt für die ſterbliche Natur nicht zu ertragen; dennoch ſprechen Gideon u. A., wir werden ſterben, denn wir ſahen Gottes Angeſicht; ſie irrten alſo wohl, indem ſie das verhüllte Antlitz für das offenbare hielten? — unwahrſcheinlich, denn der Irrthum wäre zu häufig, ja vollends allgemein geweſen.

Alſo nicht Irrthum, ſondern Wahrheit, nicht ein verhülltes, ſondern aufgedecktes Antlitz bot ſich jenen Frommen dar, aber nicht des Ewigen, ſondern ſeines Stellvertreters: darum blieben ſie am Leben.

Kurtz a. a. O. S. 156 erkennt auch darin ein beweiskräftiges Moment, daß Hagar gerade die erſte iſt, in deren Leben des Jehovaengels ausdrücklich erwähnt wird. Wäre der מַלְאַךְ יְהוָה, ſchreibt dieſer Gelehrte, wirklich der Logos, eine erſt aus dem Bunde Gottes mit Abraham reſultirende Form göttlicher und weſentlicher Gotteserſcheinung, ſo mußte man erwarten, daß ſein erſtes Auftreten nicht der ägyptiſchen Magd, die mit ihrem Namen aus der Heilsgeſchichte ausſcheiden ſollte, ſondern einem Ereigniß zu Theil geworden wäre, das ganz direct und unmittelbar dem Bundeszwecke diente. Ich möchte darauf antworten, daß der Bundeszweck durch dieſe Erſcheinung des Jehovaengels eben ſehr deutlich an's Licht geſtellt würde. Denn der Bund mit Abraham war, obgleich ſeiner Form nach partikulariſtiſch, ſo doch ſeinem eigentlichen Weſen und Zwecke nach univerſell, zur Rettung der ganzen Menſchheit beſtimmt; erſcheint alſo der Engel Jehova's als der Logos erſt nachdem der Bund mit Abraham abgeſchloſſen und zwar der Hagar, ſo lag darin eine höchſt ſignificante Erklärung über die Bedeutung des Bundes. Auch hält es nicht Stand, wenn Hofmann meint, es ſei auffallend, daß der Engel, wenn er Jehova ſelbſt geweſen, erſt ſeit Abraham und nicht „ſchon von Beginn der Heilsgeſchichte an", wo dem Weibe die Verheißung des Sieges gegeben wurde, in die Geſchichte eintritt. Denn daß Jehova vor der Fluth auf Erden ſichtbar wandelte, wird von den Gegnern (z. B. Keil Gen. p. 99 u. ſonſt) ausdrücklich gelehrt; aber von Noah bis zu dem

Ereigniß von Babel hörte die äußere Gegenwart Gottes unter den Menschen auf, die Menschheit durch die Offenbarungen und Thatsachen der Vergangenheit belehrt sollte nunmehr einen selbstständigen Beweis ihrer Treue geben. Die göttliche Absicht wurde nicht erfüllt, ein verderbtes Geschlecht war die Frucht dieser Zeit. Da begann Gott wieder seine alte Weise, nur nicht mit der ganzen Menschheit, sondern mit Einem Volke für Alle.

Wie Gen. 16 ist im Ganzen auch 48, 15 zu beurtheilen. Jakob segnete den Joseph und sprach: der Gott, vor welchem meine Väter gewandelt haben, Abraham und Isaak, und der Gott, der mich geweidet von jeher und bis auf diesen Tag, der Engel, der mich erlöset von allem Übel, segne diese Knaben." Hgb. findet einen bedeutenden Stützpunkt seiner Auffassung in dem Singular יברך, der darauf hinweisen soll, daß der Engel mit Gott durch unzertrennliche Einheit verbunden, daß sein Gebiet gerade so weit sei, wie das Elohim's. Letzteres ist ganz richtig, aber auch die Idee der Repräsentation stellt den מ׳ יי, soweit seine Stellvertretung reicht, Gott an Macht und Einfluß gleich. Welche von beiden Erklärungen die richtige ist, läßt sich hier aus den Worten selbst nicht abnehmen. Aber der Engel wird sehr bestimmt bezeichnet: es ist derjenige, der den sterbenden Vater sein Leben lang beschützte und leitete, somit der מ׳ יי derselbe, vor dem auch Abraham und Isaak wandelten, indem sie vor Gott wandelten. Man erkennt aus dieser Darstellung des Engels zum wenigsten, daß nicht ein Prophet darunter zu verstehen ist; denn dieser „hat keinen permanenten Character, hier aber wird von dem Engel der ganze Complexus der Bewahrungen Jakobs und der Segnungen über Ephraim und Manasses abgeleitet.

Eine andere Stelle dieſer Art iſt Ex. 23, 20 ff. Der Jehovaengel erſcheint auch hier zwar nicht direct unter dem Namen יְיָ oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים, aber ſeine Identität mit dem hier genannten Engel ſteht durch v. 23, wo derſelbe im Munde Jehova's מַלְאָכִי genannt wird, was offenbar daſſelbe iſt mit יְיָ, ſowie durch v. 21, wo Gott von ihm ſagt, daß ſein Name in ihm ſei. Hgb. nimmt den letzten Ausdruck durch Berufung auf Jeſ. 42, 8 für ſich in Anſpruch. Aber Jeſ. lehrt nicht, wie H. behauptet, der Name Gottes ſei unmöglich einem Andern mittheilbar, ſo dieſer nicht urſprünglich eines Weſens mit Gott ſei, ſondern dieſer Andere, von welchem der Prophet ſpricht, wird ſehr genau bezeichnet, es ſind die Götzen, denen gegenüber Gott erklärt: Ich bin Jehova, dies iſt mein Name und meine Ehre geb' ich keinem Andern. Mit dem Gottesengel, ſofern er Repräſentant des Allerhöchſten war, hat es aber eine andere Bewandtniß, obgleich einzuräumen iſt, daß die vorliegende Stelle an ſich betrachtet den perſönlichen Character deſſelben unbeſtimmt läßt.

Es iſt nicht nöthig, noch andere Texte derſelben Beſchaffenheit vorzuführen. Eine beſondere Aufmerkſamkeit verdient indeß Ex. 32, 34—33, 6, weil dieſe Stelle, wenn ſie enthielte, was man darin findet, unſere bisherige Auslegung völlig aufheben würde; genau genommen gehört ſie jedoch in dieſelbe Reihe mit den zuletzt erklärten. „Nachdem Iſrael, ſchreibt Hgb. 1, 138, ſich durch den Kälberdienſt verſündigt hatte, ſagt ſein bisheriger Führer Jehova = der Engel Jehova's, er wolle ſie nicht ferner ſelbſt führen, ſondern ſeinen Engel vor ihnen herſenden: „ich (ſelbſt) will nicht in deiner Mitte hinaufziehn, denn du biſt ein hartnäckiges Volk, damit ich dich nicht verzehre auf dem

Wege" 33, 3 cf. 23, 21." Der Engel, welchen der Herr von jetzt an senden will, um Israel zu führen, soll darnach ein niederer Engel sein, der von dem höchsten Offenbarer Gottes, dem Logos nämlich, wesentlich verschieden sei. Aber weder 32, 34 noch 33, 1 ff. ist von zwei Engeln Rede. Der 32, 34 genannte מַלְאָךְ kann schon deßhalb kein anderer als der יְיָ מ' sein, weil er ebenso wie 23, 23 von Jehova selbst, der v. 33 redend eingeführt wird, מַלְאָכִי genannt wird, was doch in der That von dem יְיָ מ' des Erzählers nicht verschieden ist. Die von Hofmann als unmöglich, von Kurtz als willkührlich bezeichnete Ansicht Hgb.'s, der Redende sei der יְיָ מ' und der מַלְאָכִי demnach der מַלְאָךְ יְיָ מ' des, bleibt einer spätern Besprechung vorbehalten; ich bin der Meinung, daß sowohl der Redende als auch der מַלְאָכִי völlig identisch und zwar der יְיָ מ' sind (cf. unten sub IV). Die beliebt gewordene Übersetzung: führe das Volk dahin (in das Land), wovon ich (Ex. 3, 8. 10) mit dir gesprochen habe; — siehe ich sende meinen Engel vor dir her" könnte nur richtig sein, wenn es in der unmittelbar sich anschließenden Offenbarung wiederum hieße: siehe ich (oder mein Engel wird) werde mit euch ziehen, und nicht vielmehr: siehe ich werde nicht ziehen. Die Construction ist im Gegentheil concis und so zu erklären, „führe das Volk dahin, in Bezug auf was ich (Ex. 23, 20 ff.) dir gesagt habe: siehe mein Engel u. s. w., so daß "הִבְרַחְתִּי אֲשֶׁר וגו אֶל ebensowohl zu (und hierzu cf. Ps. 2, 7 סַפֵּר אֶל Meldung thun hinsichtlich einer Sache, wobei אֶל die Vorstellung in sich schließt, daß die Seele des Redenden auf die Sache gerichtet ist, die er verkündet oder anzeigt) als zu נָחָה gehört. Diese Verheißung,

die wie jede andere selbstredend die Treue des Volkes als Bedingniß ihrer Erfüllung voraussetzte, sollte nun zurückgenommen werden. Schon v. 34 ist dies nach der angegebnen Verbindung ausgesprochen; denn der Herr spricht zürnend: wer an mir gesündigt, den will ich austilgen aus meinem Buche. So gehe nun hin und führe das Volk dahin .... am Tage meiner Rache werde ich rächen an ihnen ihre Sünden" — Beweis genug, daß zu dem „führe" ein „ohne mich", „ohne meinen Engel" zu ergänzen ist; denn mitten in einer Strafdrohung paßt die Wiederholung einer frühern Verheißung, deren Aufhebung einen wesentlichen Theil der Strafe für das Volk als solches bilden soll, auf keinen Fall. Wenn aber Jehova 33, 4 als Grund seiner Entfernung angibt: damit ich euch nicht vernichte, und gleichwohl 32, 34 jeden, der gesündigt, aus seinem Buche zu tilgen droht, so werden dadurch die Sünden der Einzelnen von der Sünde des ganzen Volkes unterschieden; diesem will er ferner um der Verheißungen willen, die er den Vätern gegeben, gnädig sein, das Volk als solches soll wenn auch in Trübsal 33, 4 sein Ziel erreichen, aber jene, die gefrevelt haben, will er gleichwohl züchtigen. Nun folgt 33, 1 ff. unzweideutig klar, was vorhin zum mindesten schon angedeutet war. Moses ist noch bei Gott auf dem Berge, zu dem er 32, 30 zurückgekehrt war; erst 33, 5 erscheint er wieder unter dem Volke, um das Resultat der 32, 30 übernommenen Fürbitte bei Gott zu verkünden. Die Eröffnung 33, 1 ff. bildet daher mit 32, 33 ff. ein zweigetheiltes Ganzes, dessen beide Hälften durch 32, 5 freilich störend unterbrochen werden, aber dennoch das bezeichnete Verhältniß zu einander haben, weil dieser Vers sich deutlich als eine Interpolation aus 32, 28 kundgibt.

Daß nun 33, 1 ff. in der That nur von dem מ' יי die Rede ist, ergibt sich aus dem ganz den sonstigen Stellen vom Jehovaengel (z. B. Ex. 23, 22 b. 23) entsprechenden Zusatze 33, 2: ich werde einen Engel vor dir hersenden und will vertilgen die Canaaniter u. s. w. Also Jehova will einen Engel senden und vertilgen; das heißt doch nichts anders, als: er selbst will in oder durch den Engel vertilgen. Und wenn nun diese Vernichtung der Canaaniter, Amoriter u. s. w. gerade so ein Werk Gottes durch engelische Vermittlung sein soll wie sie Ex. 23 als Werk des מ' יי genannt wird, so ist sonnenklar, daß der מַלְאָךְ 33, 2 der מ' יי der aus Exodus citirten Stelle ist. Damit harmonirt die ganze Satzverbindung 33, 1—4. Sie ist diese: du (Moses) mit dem Volke sollst hinaufziehn in das Land, welches ich . . ., in das Land von Milch und Honig; denn nicht ich werde hinaufziehn in deiner Mitte u. s. w. Die Worte אֶל הָאָרֶץ v. 3 wie das erste אֶל הָאָרֶץ v. 1 sind, wie jedem einleuchtet, von עֲלֵה v. 1 abhängig und Alles von אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי an bis v. 3 ist Zwischensatz, kann folglich mit dem begründenden כִּי v. 3 nur dann in Verbindung gesetzt werden, wenn sich dafür im Hauptsatze kein Anknüpfungspunkt darbietet. Ein solcher liegt aber offenbar vor, wenn man nur das nachdrücklich gesetzte אַתָּה v. 1 näher berücksichtigen will, welches nur mit der Absicht aus dem עֲלֵה herausgehoben sein kann, um es in Gegensatz zu v. 3 zu bringen. Dann haben wir den Gedanken: du allein sollst mit dem Volke nach Canaan ziehn, denn ich werde fürderhin nicht bei euch sein. Fassen wir nun den Zwischensatz näher in's Auge, so ist das erste Glied 1. b. an sich klar: Moses soll in das Land ziehen, welches Gott dem Abraham verheißen hat mit den Worten, deinem Samen will ich es

geben. Das zweite Glied v. 2 erklärt sich theils nach 32, 34 theils nach 23, 22 ff. und Gen. 15, 18 ff. In der letzten Stelle und ihren Parallelen wurde den Patriarchen schon verheißen, daß Gott die Völker Canaan's ausrotten wolle, nur fehlte die Bemerkung, daß es durch seinen Engel geschehen solle; dies wird speziell Ex. 23 zu Moses gesagt. Es folgt daraus, daß der wesentliche Gehalt von 33, 2 schon patriarchalische Verheißung war. Indem Moses nun diesen wesentlichen Gehalt des Verses im Auge hatte und demgemäß das לֵאמֹר vor לְזַרְעֲךָ hierauf beziehen wollte, konnte es beim Niederschreiben leicht geschehen, daß er eben noch (32, 34) an den Engel Gottes erinnert diesen ohne Änderung der Construction in die Darstellung mitaufnahm und das לאמר in Gedanken mit dem 32, 34 gesagten דברתי zusammenbringend fortwirken ließ. Die ganze Verbindung ist dann folgende: ziehe du mit dem Volke in das Land — welches ich Abraham verheißen habe, indem ich sprach, deinem Samen will ich es geben, und (indem ich) sagte, einen Engel sende ich vor dir her — in das Land von Milch und Honig, denn ich selbst werde nicht hinaufziehn. Die Deutung von zwei Engeln, dem unerschaffnen מ' יי, den Gott seinem Volke zu entziehen drohe, und einem geschaffnen, der dasselbe von da ab begleiten sollte, erscheint demnach ganz und gar als in den Text hineingelegt, während thatsächlich nur davon Rede ist, daß Gott seinen bisher gesandten Engel, dessen Wesen und Natur nicht näher bestimmt wird, daheim lassen wolle. — Mit diesen Bemerkungen können wir den Pentateuch verlassen und in der Untersuchung über unsern Gegenstand zu den eigentlich historischen Büchern übergehen. (Schluß im nächsten Heft.)

II.

Recenſionen.

1.

Histoire d'Urbain V. et de son siècle d'après les manuscrits du Vatican par l'**Abbé Magnan**, docteur en Théologie et en Droit ecclésiastique, aumonier du lycée de Marseille. Deuxième édition. Paris, Ambroise Bray, 1863. 489 pag. Oct.

Vorliegende Monographie über Papſt Urban V. iſt großentheils eine Geſchichte des ganzen Avignon'ſchen Papſtthums geworden, und ſicher mit Recht, weil ſonſt die edle Perſon und vielſeitige Wirkſamkeit Urban's V. nicht ins gehörige Licht hätte treten können. Nicht nur die ausführliche Einleitung, welche 80 Seiten füllt, ſondern auch die drei erſten Kapitel des eigentlichen Textes handeln von der Entſtehung der ſog. Babyloniſchen Gefangenſchaft des Papſtthums, ihren Urſachen und Wirkungen, ihrem Character und Fortgang von Clemens V. bis Urban V. (1304—1362).

Es iſt ſehr lobenswerth, daß H. Magnan durch Benützung vieler annoch ungedruckten Urkunden des Vatikaniſchen Archivs das Leben und Wirken Urbans V. viel ausführlicher und accurater, als es bisher irgendwo anders

geſchehen iſt, ſchilderte, und uns ſo ein recht lebendiges und anſchauliches Bild dieſes hochverdienten und heilig-mäßigen Mannes entwarf. Auch geben wir ihm darin Recht, daß er die ſo viel verbreiteten rabenſchwarzen Schilderungen der ſog. Avignon'ſchen Gefangenſchaft eifrig bekämpft und in dem zerrütteten Zuſtand Italiens und Roms insbeſondere, das den Päpſten keine perſönliche Sicherheit mehr bot, den eigentlichen Grund der temporären Verlegung und längeren Feſthaltung des heiligen Stuhls zu Avignon anerkennt. Jene dunkeln Schilderungen und ſchweren Beſchuldigungen der Avignon'ſchen Zeiten des Papſtthums rühren offenbar von nationalbefangenen Italienern, wie Petrarka und Johannes Villani her, deren Übertreibungen da und dort ſogar mit Händen gegriffen werden können, und die wohl nur darum ſo allgemeinen Glauben gefunden haben, weil der ſonſt ſo hochverdiente Antonin von Florenz dem Villani wohlmeinend aber unkritiſch nachgeſchrieben hat. Aber man kann in gewiſſem Sinne des Guten auch zu viel thun, und ſo iſt es unſerem Verfaſſer begegnet, der die alte Warnung Qui nimium probat etc. nicht hinlänglich beachtete. Um zu beweiſen, daß ſchon lange vor Clemens V. nicht wenige Päpſte gegen Stürme in Italien eine Zuflucht in Frankreich geſucht hätten, beruft er ſich auf Stephan II., Gelaſius II., Eugen III. und Innocenz IV.; allein dieſe Beiſpiele aus alter Zeit entbehren für den vorliegenden Fall aller beweiſenden Kraft. Ebenſo wenig dürfte er ſich auf Cöleſtin V. berufen, der auch nicht zu Rom, ſondern zu Neapel gewohnt habe. Dieß Beiſpiel beweist ja eher das Gegentheil, denn in Neapel war Cöleſtin unläugbar viel weniger frei, als er zu Rom geweſen wäre.

Noch unglücklicher iſt die Hinweiſung auf Bonifaz VIII.,

denn nicht Unruhen in Rom zwangen ihn nach Anagni zu gehen, ſondern gerade die Römer waren ihm treu, als er der ſchmählichen Behandlung von franzöſiſcher Seite zu Anagni kaum noch lebendig entronnen zu ihnen ſich flüchtete. Nur von Benedikt XI. iſt richtig, daß das Treiben der Faktionen zu Rom ihm eine temporäre Verlegung des heil. Stuhls als räthlich erſcheinen ließ, aber keineswegs eine Verlegung nach Frankreich, ſondern zunächſt nach Perugia im Kirchenſtaat. Ja gerade das, was Frankreich an Bonifaz VIII. verſchuldet und der Druck, welchen es auch auf Benedikt XI. auszuüben ſuchte (um ein Anathem gegen Bonifaz zu erpreſſen), mußte jeden neuen Papſt aufs Beſtimmteſte von dem Verſuch abhalten, nach Frankreich zu überſiedeln. Wer es dennoch that, mußte wiſſen, daß er ſich dem größten Bedränger des römiſchen Stuhls in die Arme warf. Und das that Clemens V., der Begründer des Avignon'ſchen Exils. Man weiß nicht, ſoll man mehr ihm zürnen oder ihn beklagen, wenn man ſieht, wie er ſich wenden und drehen muß, um der unendlichen Schmach zu entgehen, daß er ſeinen mittelbaren Vorfahrer und Freund Bonifaz VIII. mit Anathem und Fluch belege? Wie oft hat ihn Philipp der Schöne gepreßt und auf die Folter geſpannt, um das zu erlangen, was den Stuhl Petri mehr als irgend ein anderer Unfall in allen Jahrhunderten mit Schimpf und Schande bedeckt hätte? Aber von alle dem ſchweigt unſer Verfaſſer ganz ſäuberlich. Er weiß nur davon zu ſprechen, daß Clemens, um den wilden Stürmen in Italien zu entgehen und die Freiheit der Kirche zu retten, in der Nähe ſeines allergetreueſten Sohnes, des franzöſiſchen Königs, Poſto gefaßt habe. — Die Geſchichte lehrt uns, daß Clemens dem Verlangen des gewaltigen Königs,

Bonifaz VIII. zu verdammen, endlich nur dadurch entging, daß er ihm den Templerorden opferte. Aber freilich, der Verfasser urtheilt hierüber ganz anders, als wir. Er sieht in der Aufhebung dieses Ordens eine Großthat des Avignon'schen Papstthums, und unter Anderem zeigt sich dessen providenzielle Stellung gerade in diesem Akt, denn nur bei einem Aufenthalt in Frankreich, nicht aber anderswo, war es dem Papst möglich, eine so mächtige Körperschaft zu vernichten.

Dieser einen Probe der eigenthümlichen Anschauungen des Verfassers mag als zweites Beispiel sich seine Behauptung anschließen, daß eine der vielen günstigen Folgen des sog. Avignon'schen Exils die Wiederherstellung der weltlichen Macht des Papstes im Kirchenstaat gewesen sei (p. 51). Leider konnten wir uns durch seine Exposition nicht überzeugen, daß er Recht habe, und so müssen wir denn auf der alten und bisher allgemeinen Ansicht verharren, daß die lange Abwesenheit der Päpste aus Italien fast den völligen Verlust des Kirchenstaates nach sich zog. Nicht nur die Stadt Rom entzog sich der päpstlichen Herrschaft, um unter Cola di Rienzo und andern Demokraten im Traum erneuerter altrepublikanischer Herrlichkeit zu schwelgen. Andere Städte folgten dem verführerischen Beispiel und außerdem erhoben sich da und dort gewaltthätige Dynasten, um aus den Trümmern des Patrimoniums Petri für sich kleine Familienfürstenthümer zu gründen.

Alles schien unrettbar verloren und nach menschlicher Berechnung konnte Niemand auf Besserung hoffen, da kam Aegidius Albornoz, Erzbischof von Toledo, ob seiner Freimüthigkeit von König Peter dem Grausamen von Castilien tödtlich gehaßt, als Flüchtling nach Avignon (1350),

und ihm allein, nicht aber dem Avignon'schen Exil, verdankt man die Wiederherstellung des Kirchenstaats. Man weiß nicht, ob sein militärisches oder sein organisatorisches Talent die größere Bewunderung verdiene, und kann nur bedauern, daß die Albornoz so selten sind.

Eine weitere sehr günstige Folge des Avignon'schen Exils soll darin bestanden haben, daß jetzt die Superiorität des Papstthums über alle Fürsten ganz offen zu Tage getreten sei. Aber wiederum sehen wir uns genöthigt, fast das direkte Gegentheil anzunehmen, wenn wir die Abhängigkeit der damaligen Päpste, ihre schwächlichen Beziehungen zum französischen Hofe, ihre Verflechtung in dessen Politik und das hieraus folgende Mißtrauen anderer Fürsten gegen sie ins Auge fassen. Wie konnte denn Avignon, fast ringsum von Frankreich umgeben, ein sicherer Fels für das Papstthum sein, wenn eine Truppe von Lanzknechten (Routiers) es wagen konnte, den Papst in Avignon zu belagern, so daß er sich mit 200,000 Livres loskaufen und überdieß die Frevler noch absolviren mußte (i. J. 1365, s. p. 255 sq.)? Gehört dieß auch zu den Triumphen, die das Papstthum in Avignon feierte, und zu dem providenziellen Charakter der captivitas Babylonica? Und was sollen wir sagen, wenn letzterer nachgerühmt wird, sie habe das Verdienst, daß im 16. Jahrhundert der Protestantismus das südliche Frankreich nicht überwältigt habe! Seit den Albigenser Zeiten sei Südfrankreich der Häresie immer geneigt gewesen, aber es sei eine bekannte Sache, daß in den Gegenden, in deren Nähe die Curie residire, eine mächtige Anhänglichkeit an die Kirche erblühe (Italien zeigt dieß tagtäglich!), und so sei auch Südfrankreich durch die sechzigjährige Nähe

des Papſtthums gegen alle weiteren Verſuchungen zum Abfall bewahrt worden (pag. 54). — Nach ſolchen Proben kann es uns nicht wundern, wenn der Verfaſſer auch den Annaten und Reſervationen das Wort ſpricht und in ihnen ein herrliches Mittel zur Kräftigung der kirchlichen Einheit erblickt (p. 13. 49); ja das Avignon'ſche Exil ſoll ſo trefflich gewirkt haben, daß ohne das leidige Zwiſchentreten des Schismas die Blütheperiode der Kirchenväter ſich wieder erneuert hätte (p. 58). Schließlich ſei daſſelbe ſogar durch Heilige beglaubigt, durch den Carmeliten Peter Thomas (der um die Mitte des 14. Jahrhunderts mit den Griechen über Union verhandelte und lateiniſcher Patriarch von Conſtantinopel wurde), durch Peter von Luxemburg und Vincenz Ferrer (p. 56). Aber auch hier iſt unſerem Verfaſſer wieder das Nimium probat begegnet, denn von den genannten Dreien gehört nur der Carmelit den Zeiten des Avignon'ſchen Exils an, die beiden andern dagegen lebten unter dem Schisma, dem der junge Cardinal Peter von Luxemburg (er ſtarb ſchon mit 18 Jahren a. 1387) bis zu ſeinem Lebensende, Vincenz Ferrer dagegen nur temporär angehörte. Will nun der Verfaſſer durch ſie gelegentlich auch das Schisma illuſtriren? Dieſe Frage iſt in der That nicht zu herbe, wenn wir bemerken, daß er den nach Beendigung des Avignon'ſchen Exils gegen den rechtmäßigen Urban VI. erhobenen Gegenpapſt Roger von Genf ſtets als Clemens VII. bezeichnet. Der ſonſt ſo eifrig römiſche Verfaſſer muß doch wiſſen, daß nicht dieſem Gegenpapſt, ſondern erſt einem Papſte des 16. Jahrhunderts der Titel Clemens VII. zukommt. Aber freilich jener Gegenpapſt wohnte wieder in Frankreich und wurde bei ſeinen Lebzeiten von den Franzoſen anerkannt. Hinc illa lacrymae!

Hat schon alles Bisherige gezeigt, daß der Verfasser seinen Lesern ganz ungewöhnliche Gutmüthigkeit und Glaubensgeneigtheit (an sein Wort) zumuthet, so ergibt sich dasselbe auch aus seiner wahrhaft einzigen Art zu citiren. Da beruft er sich z. B. p. 4 auf „Muratori Annales Italice“ ohne irgend nähere Angabe, und überläßt es dem geneigten Leser, in den 18 Bänden des betreffenden italienischen Werkes (Annali d'Italia) die bezügliche Stelle selber zu suchen. Wohl duzendmal citirt er einfach Raynaldus, ohne Beifügung von Jahrzahl und Paragraph, auf S. 117 aber verweist er uns gar auf die Chronica Hirsaugiensis von Baluze, ein Werk, das man in der ganzen literarischen Welt vergeblich suchen würde. Wahrscheinlich fand er in Baluzii Vitae Paparum Avenionensium (in den Noten) eine Stelle aus dem Chronicon (oder Annales) Hirsaug. von Johann von Trittenheim, und hat nun daraus obige Composition, die wohl einzig in ihrer Art ist, gefertigt.

Hefele.

2.

1) **Contributions to the apocryphal literature of the New Testament,** collected and edited from syriac manuscripts in the British Museum, with an english translation and notes, by **W. Wright,** Ph. D., LL. D., assistant in the department of manuscripts, British Museum. London, Williams and Norgate 1865.

2) **The departure of my Lady Mary from this life.** Von demselben (Separatabdruck aus dem Journal of Sacred Literature and Biblical Record von Januar und April 1865).

3) **An ancient Syrian Martyrology.** Von demſelben (Separatabdruck aus demſelben Journal von October 1865).

Da dieſe neueſten Publicationen des ausgezeichneten Orientaliſten William Wright ſämmtlich aus ſyriſchen Handſchriften des britiſchen Muſeums entlehnt ſind, und die beiden erſten auch bezüglich ihres Inhalts ſich gegenſeitig ergänzen, ſo dürfte eine gemeinſame Beſprechung derſelben wohl am Platz ſein. Das sub 3 angeführte Schriftchen theilt ein durch ſein hohes Alter merkwürdiges ſyriſches Martyrologium aus einer Handſchrift vom Jahr 412 mit. Es enthält zuerſt die Märtyrer des römiſchen Reichs, nach Tagen angeordnet, dann die in Perſien während des 4. Jahrhunderts gekrönten, nach ihrem kirchlichen Rang aufgeführt. Der Schluß fehlt leider, ſowie auch im Text mehrere kleinere Lücken vorkommen. Angegeben iſt nur der Gedächtnißtag, der Name des Märtyrers (oder Confeſſors, denn auch mehrere Nichtmärtyrer werden aufgeführt), der Ort, und zuweilen die Bemerkung, daß der Betreffende zu den uralten Märtyrern gehöre, oder eine andre kurze Notiz, z. B. daß Chabib (hier ܚܒܝܒ geſchrieben) am 2. Elul durch Feuer umgebracht ſei. Bei den perſiſchen Märtyrern iſt kein Datum angegeben. Sehr auffallen muß es, daß der zweideutige Semiarianer Euſebius von Cäſarea (30. Iiar) erwähnt iſt; ja zum 6. Chaziran findet ſich ſogar ein alexandriniſcher Presbyter Arius (ohne das Prädicat „Märtyrer") angeführt. Wäre dieß wirklich der Häreſiarch, ſo müßte unſer Martyrologium, wenigſtens ſein erſter, nach Tagen geordneter Theil, einen arianiſchen Urſprung haben, wogegen allerdings die Erwähnung des h. Jakob von Niſibis (15. Tammuz) geltend gemacht

werden könnte. Am 30. December wird ein in Bononia gemarterter Herma („der Beschwörer") gefeiert, was einigermaßen auffällt, da von abendländischen Märtyrern sonst nur die allerberühmtesten (Sixtus, Irenäus, Perpetua und ihre Genossen) erwähnt werden [1]). Das Martyrium des h. Ignatius wird auf den 17. Oktober, nicht wie in den ächten Acten auf den 20. December angesetzt.

Von besonderem Interesse ist die Bemerkung auf S. 3, daß am Freitag nach Ostern das Gedächtniß aller Märtyrer gefeiert werde, woraus wir sehen, daß diese Feier, welche sich noch später bei den Nestorianern findet (vgl. Assemans Bibl. orient. I, 3; III, II, 382), bereits im 4. Jahrhundert bestand. In demselben Zeitalter erfahren wir aber durch die 74. Homilie des h. Chrysostomus noch von einem anderen allgemeinen Märtyrerfest, das auf den Sonntag nach Pfingsten fiel, und sich noch in späterer Zeit in der griechischen Kirche erhalten hat (vgl. Leo Allatius de hebdom. et domin. Graecorum cap. 31). Endlich hat sich in den vom Referenten herausgegebenen Nisibisliedern des h. Ephräm sogar noch ein drittes und zwar unbewegliches Märtyrerfest vorgefunden, welches im Jahr 359 mit dem Tag von Christi Himmelfahrt zusammentraf, also am 13. Mai gefeiert wurde, wie sich sowohl durch Berechnung, als auch aus den syrischen Festbriefen des h. Athanasius nachweisen läßt (vgl. meine Carmina Nisibena, pag. 23). Hieraus ergiebt sich nun eine wichtige

1) Dieser Herma scheint identisch mit dem Exorcisten Hermes, der nach dem Martyrol. Rom. am 31. Decemb. zu Rhätiaria gelitten hat. Außerdem erwähnt aber das Mart. Rom. noch einen andren Hermes, Märtyrer zu Bononia, am 4. Januar. Ob hier das röm. Martyr. einen Hermes fälschlich verdoppelt oder das syr. zwei fälschlich zu einem zusammengezogen hat, bleibt ungewiß.

Folgerung, die ich in dem erwähnten Buch nicht berührt habe und hiermit nachtrage. Am 13. Mai weihte nämlich Papst Bonifacius IV. das Pantheon der h. Jungfrau und allen Märtyrern, und bestimmte diesen Tag zu einem hohen Fest (Gedächtniß aller Märtyrer). Gregor III. erweiterte dasselbe zum Allerheiligenfest und verlegte es auf den 1. November. So berichten das Martyrologium Romanum und namentlich Usuardus. Aus Ephräm erfahren wir nun aber, daß dieß Martyrerfest am 13. Mai nicht erst von Bonifacius IV. neu eingesetzt worden ist, sondern schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts zu Nisibis gefeiert wurde; daß also der Papst umgekehrt das Pantheon deßhalb am 13. Mai allen Märtyrern weihte, weil an diesem Tage von jeher die Gedächtnißfeier derselben stattfand. Wir gewinnen also das Resultat, daß schon im 4. Jahrhundert wenigstens 3 Märtyrerfeste bestanden, eins am Freitag nach Ostern, was sich bei den Nestorianern erhalten hat, ein andres am Sonntag nach Pfingsten, was die griechische Kirche noch jetzt als κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων feiert, und ein drittes am 13. Mai, was später in unser Allerheiligenfest umgewandelt wurde.

Herr Wright verspricht im Januarheft 1866 des Journal of sacred literature eine, allerdings höchst wünschenswerthe, englische Übersetzung dieses Martyrologiums zu liefern, welche wohl inzwischen bereits erschienen ist.

Das sub 1 angeführte Buch theilt mehrere neutestamentliche Apocryphen in syrischem Text und englischer Übersetzung, nebst Prolegomenen und Anmerkungen mit. Dieselben sind sämmtlich Bearbeitungen griechischer Originale. Die Sammlung beginnt mit dem letzten Theil des Protevangelium Jakobi, alsdann folgt das ganze Thomas-

evangelium, darauf der Briefwechsel zwischen Herodes und Pilatus, von dessen griechischem Original bisher nur Thilo ein kurzes Fragment mitgetheilt hat; doch verspricht Tischendorf in seinen apocalypses apocryphae, gelegentlich die ganze Correspondenz zu edieren. Die drei letzten von Herrn Dr. Wright mitgetheilten apokryphischen Texte gehören ebenso vielen Recensionen des Transitus beatae Mariae an, und müssen daher von uns mit der an zweiter Stelle aufgeführten Schrift zusammen besprochen werden. Diese merkwürdigen, den Ausgang der h. Jungfrau aus der Welt berichtenden Apokryphen sind bisher in auffallender Weise vernachlässigt worden, wozu bei den Katholiken wohl ihre frühzeitige kirchliche Censurierung, bei den Protestanten aber eine gewisse, auch von Tischendorf entschieden misbilligte, vornehme Geringschätzung am meisten beitrug. Da jedoch diese Schriften wegen ihres hohen Alters, ihrer merkwürdigen Textgeschichte und weiten Verbreitung, sowie wegen des glänzenden Zeugnisses, das sie für die fromme Verehrung der alten Kirche zur h. Gottesmutter ablegen, ein hohes Interesse in Anspruch nehmen, so halten wir es für angemessen, hier einige Bemerkungen über dieselben, namentlich in textgeschichtlicher Hinsicht, vorzubringen, mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen Tischendorf's. Ein vollständiger griechischer Text ist nun in Tischendorf's apocalypses apocryphae mitgetheilt; an diesen schließt sich verhältnißmäßig am nächsten diejenige syrische Recension an, deren fragmentarischen Anfang Dr. Wright in den Contributions abgedruckt hat. Eine zweite syrische Textgestaltung, die durch Zusätze schon außerordentlich erweitert und verändert ist, hat derselbe Gelehrte aus zwei Handschriften vollständig in

dem Journal of sacred literature mittheilen können; aus einem dieſer ſehr ähnlichen ſyriſchen Original iſt auch die von Enger edierte arabiſche Überſetzung gefloſſen. Ein dritter ſyriſcher Text, der in die Contributions aufgenommen, aber nur bruchſtückweiſe erhalten iſt, iſt der ausführlichſte von allen, mit Ausnahme des Schluſſes, wo er ſich umgekehrt durch größere Kürze auszeichnet. Alle dieſe Texte gehören, ſo verſchieden ſie auch vielfach von einander ſind, doch unverkennbar zu einer und derſelben Textfamilie. Denn nicht nur ſtimmen ſie im allgemeinen bezüglich des Inhalts, des Gangs der Ereigniſſe, mit einander überein, ſondern ſelbſt in der Darſtellung, ja in den einzelnen Sätzen und Worten zeigt ſich meiſt eine ſolche Ähnlichkeit, daß der griechiſche Text Tiſchendorfs unbezweifelt als das Original dieſer ſyriſchen und arabiſchen Recenſionen betrachtet werden muß. Abgeſehen von den zahlreichen Zuſätzen, welche ſich die orientaliſchen Überſetzer erlaubt haben, beſteht die hauptſächlichſte Differenz darin, daß das griechiſche Original die Erſcheinung Chriſti, ſeine Unterredung mit Maria und deren Verſcheiden noch in Jeruſalem vor ihrer Wegbringung auf der Tragbahre und ihrer Niederlegung in das Felſengrab ſtattfinden läßt, während die orientaliſchen Überſetzungen dieß alles vermittelſt einer Textverſchiebung erſt nach ihrer Beiſetzung in der Grabhöhle berichten.

Dagegen findet ſich eine gänzlich abweichende Darſtellung in einer griechiſchen Rede des Erzbiſchofs Johannes von Theſſalonich, aus welcher Tiſchendorf in den Prolegomenen ſeines ebengenannten Werkes einige leider ſehr kurze Auszüge mittheilt. Hiermit ſtimmt nun aber ziemlich genau der lateiniſche Text des Pſeudo-Melito (oder eigentlich

Pseudo-Mellitus), denn daß dieser Bischof von Laodicea ursprünglich als Verfasser bezeichnet sein sollte, ergibt sich mit Sicherheit theils aus der Widmung des Buches an die Gemeinde von Laodicea, theils daraus, daß der Eingang der dem Mellitus zugeschriebenen passio S. Joannis evangelistae in derselben Weise gegen Leucius polemisiert, wie der Eingang des pseudomelitonischen Transitus. Auch die übrigen lateinischen Recensionen (über welche Tischendorf zu vergleichen ist, der nur die von Lambek de bibl. Vindob. 8, 401 angeführte ausführlichere Recension des Pseudo-Melito unerwähnt gelassen) stehen zu dieser Erzählung des Johann von Thessalonich in einer unverkennbaren Verwandtschaft. Diese griechisch-lateinische Textgestaltung unterscheidet sich von jener griechisch-orientalischen nicht nur durchgängig im Wort- und Satzgefüge, sondern theilweise auch im Inhalt so vollständig, daß wir sie als zwei ganz verschiedene Schriften betrachten müssen. Nach Johann Theſſ. und Pseudomelito erscheint Christus zweimal, zuerst vor der Begräbnißfeier, um Marias Seele vom Körper zu scheiden, und dem Erzengel Michael anzuvertrauen, dann nach der Beisetzung, um ihre Seele wieder mit dem Leib zu vereinigen, während nach den andren Texten Christus nur einmal, entweder vor oder nach der Beisetzung erscheint. Ferner wissen die griechisch-lateinischen Texte nichts von Marias Auszug nach Bethlehem, auch nichts von der Auferweckung der verstorbenen Apostel, wogegen die griechisch-orientalischen nichts über den Palmenzweig, welchen der Engel der h. Jungfrau reichte, berichten. Es fragt sich nun: Ist dieser zweite griechische Bericht wirklich erst, wie Tischendorf annimmt, im 7. Jahrhundert von Johannes Thessal. durch Umarbeitung aus dem in den apocalypses

apocryphae abgedruckten griechiſchen Text zurechtgemacht worden? Zur Verneinung dieſer Frage nöthigt uns einerſeits das Factum, daß der lateiniſche Transitus, welchen Gelaſius, Gregor von Tours und Beda kannten, im Weſentlichen bereits der des Pſeudo-Melito war, welcher durchgängig mit Joh. Theſſ. übereinſtimmt; andrerſeits aber ein vierter ſyriſcher Text, den Dr. Wright unter dem Titel „Begräbnißfeier der heil. Maria" leider in ſehr defectem Zuſtand vorgefunden und in den Contributions mitgetheilt hat. Dieſer Text ſtimmt nämlich, ſo ſehr er auch durch zum Theil höchſt ſeltſame Zuſätze vermehrt iſt, doch im Weſentlichen mit Johann Theſſ. und Pſeudomelito überein. Da nun die betreffende ſyriſche Handſchrift dem 5. Jahrh. angehört, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß der Erzbiſchof Johannes keineswegs der Urheber dieſer abweichenden Darſtellung iſt, ſondern daß er nur eine weit ältere Erzählung von Marias Lebensende wörtlich in ſeine Rede aufgenommen hat. Weil Dr. Wright gerade die ſchlagendſten Parallelſtellen nur im ſyriſchen Original ohne engliſche Überſetzung (S. 14—15 der Einleitung) mitgetheilt hat, wollen wir zum Beweis unſrer Behauptung dieſelben hier überſetzen und die betreffenden Stellen aus Pſeudomelito (denn Joh. Theſſ. iſt zu fragmentariſch bekannt gemacht) daneben einklammern. Das erſte Fragment berichtet von dem Lebensende der h. Jungfrau: „Und er fand die Apoſtel bei Maria, er grüßete ſie und Maria (tunc salvator locutus est dicens: veni). Und Maria öffnete ihren Mund und ſprach (tunc Maria — dixit): Ich verherrliche dich, o mein Herr Chriſtus Rabbuni (benedictum nomen gloriae tuae, domine deus meus) — — — Und als Maria dieß geſagt hatte, gieng ihr Geiſt aus ihrem Körper (emisit

spiritum) und Anmuth umgab ihr Angesicht vor ihnen. Der Herr aber nahm ihre Seele und legte sie in die Hände Michaels (dominus tradidit animam sanctae Mariae Michaeli) und er hüllte sie in ein reines Gefäß, dessen Herrlichkeit kein Mensch beschreiben kann (viderunt autem apostoli, animam ejus tanti candoris esse, ut nulla mortalium lingua digne possit effari)" — — — Besonders charakteristisch ist hier die Übergabe der Seele an St. Michael, weil davon in den Texten der ersten Classe nicht das Geringste vorkommt. Noch weit auffallender ist aber die Übereinstimmung zwischen Pseudomelito und dem vierten Syrer in dem folgenden längeren Fragment: „Und als die Hohenpriester hörten die laute Stimme der Psalmsingenden, wurden sie aufgeregt und sprachen zu einander (tunc egressus de civitate populus fere 15,000, mirabantur dicentes): Was ist dieß für ein großer Lärm (quis est sonitus iste tantae suavitatis)? Und es antwortete einer von ihnen und sprach zu ihnen (tunc stetit unus qui diceret illis): Maria ist ausgegangen von der Welt und die Apostel lobsingen vor ihr her (Maria exiit de corpore et discipuli Jesu circa eam laudes dicunt) — — — Da giengen aus die Engel aus der Wolke auf Gottes Befehl und schlugen sie mit Blindheit und sie wurden alle geblendet (angeli vero, qui erant in nubibus, percusserunt populum coecitate, Joh. Thess. ἐκεῖ γὰρ ἐπάταξαν αὐτοὺς οἱ ἄγγελοι ἀορασίᾳ) und stießen mit ihren Köpfen wider die Mauern, weil sie nicht wußten, wohin sie gehen sollten (in der andren lat. Recension: percutientes capita sua per parietes). Aber einer von ihnen (et ecce unus ex illis) machte sich auf den Weg, um auszugehn, und als er nahte zu den Aposteln und sah die gekrönte Bahre (et respicientes viderunt

coronatum lectum) und die lobſingenden Apoſtel (et apostolos cantantes voce magna), hub er an und ſprach zu ihnen in großem Zorn (repletus furore et ira dixit ad reliquos): Warum beläſtigt ihr das Volk mit dem, was ihr thut (ecce tabernaculum illius, qui nos turbavit et omne genus nostrum, qualem gloriam accepit)? Und er erhob ſich im Zorn und lief zu der Bahre und ergriff ſie und ſuchte ſie auf die Erde zu werfen (et accedens voluit evertere feretrum et corpus ad terram dejicere). Und er ergriff ſie bei der Tragſtange, um ihren Körper zur Erde zu werfen. Und alsbald klebten ſeine Arme an der Bahre und wurden abgeſchnitten von ſeinen Ellenbogen (et statim aruerunt manus ejus ab ipsius cubitibus et adhaeserunt lecto) und es blieben ſeine Arme an der Bahre hängen und die andre Hälfte blieb an ſeinem Leib (pars ejus pendebat et pars ejus haerebat ad lectum) — — — Und er that, wie ihm befohlen war, und ſeine Arme wurden wieder wie zuvor, ſo daß nichts an ihnen verändert war (et accedens osculatus est lectum et statim omnis dolor recessit ab eo et sanatae sunt manus ejus). Und als er geheilt war, ſprach Petrus zu ihm: Erhebe dich und nimm einen Zweig von dieſem Stab (Petrus vero dixit ad eum: accipe palmam hanc de manu fratris nostri Joannis), und gehe in die Stadt, ſo wirſt du das Volk erblindet finden, gegen 5000 Menſchen (et ingrediens civitatem invenies populum multum coecatum), welche nicht wiſſen den Weg, auf welchem ſie ausgehn ſollen. Rede mit ihnen und ſprich — — was ich zu dir geſagt habe (et annuntia eis magnalia dei) und auf — — (et quicunque crediderint, impones palmam hanc super oculos eorum). Auch hier findet ſich manches, was in der erſteren Textgeſtaltung gar

nicht erwähnt wird, z. B. die Wolkenkrone über der Bahre. Alle übrigen Bestandtheile des vierten syrischen Textes hat Dr. Wright ins Englische übersetzt, und bemerken wir daher nur noch, daß auch in Bezug auf die zweite Erscheinung Christi, die Versetzung des Leibes Maria's auf den Baum des Lebens und seine Wiedervereinigung mit der Seele durch die Hilfe St. Michaels, eine fast vollständige Uebereinstimmung zwischen der syrischen „Begräbnißfeier", der Rede des Johann Theff. und dem Pseudomelito stattfindet.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also, daß wir zwei ganz verschiedene Darstellungen des transitus Mariae besitzen, deren eine durch Tischendorfs griechischen Text, die drei syrischen Recensionen und Engers arabische Version, die andere durch die griechische Rede des Johann Theff., den lateinischen Pseudomelito und den vierten syrischen Text repräsentiert wird. Keine dieser beiden Darstellungen kann durch allmähliche Veränderung oder selbst durch totale Umarbeitung aus der anderen entstanden sein, denn alsdann müßte sich doch wenigstens einige Uebereinstimmung auch im Satzgefüge erhalten haben. Anfangs war ich daher geneigt, eine gänzliche Unabhängigkeit beider Darstellungen anzunehmen, und die sachliche Uebereinstimmung, welche in einigen Abschnitten, z. B. bei der Bestrafung und Heilung des Jephonias, ziemlich stark ist, auf bloß mündliche Ueberlieferung zurückzuführen. Indessen finden sich doch einige wenige Stellen, in denen sogar der Ausdruck identisch ist, ohne daß diese Uebereinstimmung aus der Gleichheit des Inhalts sich von selbst ergäbe. So spricht Maria in beiden Textgestaltungen vor Johannes die Befürchtung aus, daß die Juden sie verbrennen würden; ebenso findet sich nicht nur bei Pseudomelito, sondern auch

beim dritten Syrer die Bemerkung, daß ſich die Apoſtel über die Schriftkenntniß des Jephonias verwundert hätten. Es iſt daher wohl ſicherer anzunehmen, daß beide Recenſionen unter Benutzung einer gemeinſamen, wahrſcheinlich ſehr kurzen, ſchriftlichen Grundlage entſtanden ſind. In Bezug auf höheres Alter und Urſprünglichkeit wird der griechiſch-lateiniſch-ſyriſchen Darſtellung unbedenklich der Vorzug vor der griechiſch-ſyriſch-arabiſchen einzuräumen ſein. Denn 1) iſt jene durch ältere Handſchriften vertreten, indem die älteſte Handſchrift der anderen Familie nur bis ins 6. Jahrh. zurückreicht, während der vierte Syrer aus einer Handſchrift des 5. Jahrh. entnommen iſt; 2) iſt die Erzählung in jener Darſtellung viel klarer und zuſammenhängender, namentlich bezüglich der Erſcheinungen Chriſti und der Trennung und Wiedervereinigung des Leibes und der Seele Maria's; 3) kommen darin noch nicht ſo phantaſtiſche Ausſchmückungen vor, wie die Auferweckung der verſtorbenen Apoſtel.

Was das Alter des ganzen Werkes anbetrifft, ſo beſteht durchaus kein zwingender Grund, es mit Wright und Ewald erſt in die zweite Hälfte des 4. Jahrh. zu ſetzen, denn die Argumente Wrights (Contributions S. 7) treffen ſämmtlich nur die ſyriſchen Recenſionen, nicht das griechiſche Original. Auch Tiſchendorf nimmt an, daß die Schrift recht gut älter als das 4. Jahrh. ſein kann. Ueber den Inhalt des Transitus weiß Ewald manches Schreckliche zu berichten, es ſoll zuerſt den „Wahn" aufgebracht haben, daß das heil. Grab ſchon vor Conſtantin Gegenſtand der Verehrung geweſen ſei (hat denn Ewald nie bei Euſebius 6, 9 geleſen, daß ſchon mehr als ein Jahrhundert früher der Biſchof Alexander zum Beſuch der heil. Stätten nach

Jeruſalem gewandert war?) ja es ſoll den ganzen „päpſtlichen“ Mariencultus, den „Wahn von der unbefleckten Empfängniß“ und „hundert abergläubiſche Dinge“ ganz allein auf dem Gewiſſen haben. Dieſe Anſchauung, daß ein kirchliches Dogma aus einzelnen Stellen in einem Buche entſtehen könne, iſt ſo unglaublich geiſtlos und mechaniſch, daß ſie ſelbſt bei einem außerhalb der heil. Kirche ſtehenden Büchergelehrten in Erſtaunen ſetzen muß. Zu ſeiner Widerlegung genügt ſchon eine Hinweiſung z. B. auf den heil. Ephräm, in deſſen Niſibisliedern ſich nunmehr auch ein ganz directes Zeugniß für die immaculata conceptio gefunden hat. Allerdings kommen auch in den ſyriſchen und arabiſchen Recenſionen des Transitus mehrere ſchlagende Beweisſtellen für dieß Dogma vor. Z. B. heißt es in der Einleitung der zweiten ſyriſchen Recenſion (welche in einer Handſchrift des 6. Jahrh. vorliegt), desgleichen in der arabiſchen Ueberſetzung: „Denn die Gebenedeite war auch heilig und von Gott auserwählt von dem Augenblick an, wo ſie im Mutterleib empfangen war, und ſie wurde rein und heilig von ihrer Mutter geboren.“ Gegen Ende derſelben zweiten ſyr. Recenſion ſagt die heil. Anna: „Gelobt ſei Gott, der dich für ſich auserwählt hat, daß du ſeieſt ein Wohnort ſeiner Herrlichkeit, und von dem Augenblick an, wo du in meinem Leib gebildet wurdeſt, wußte ich, daß der Gott des Himmels kommen und in dir wohnen würde.“ Weniger ſtringent iſt folgende Stelle, welche ſich im zweiten und dritten ſyriſchen Text findet: „Mund und Zunge ſind zu gering, dein Lob zu verkündigen, o heilige Jungfrau! Die Erde, auf der du wandelſt, wird zum Himmel, aber der Himmel, welcher dich ſieht, verleiht Segen den Creaturen, welche auf dich vertrauen“, desgleichen das, was

Johannes im ersten syrischen Text sagt: „Wenn du, die du doch Gottes Mutter bist, dich so sehr bekümmerst über deinen Ausgang aus der Welt, was sollen dann die Sünder thun und die, welche Gottes Gebote nicht beobachtet haben?"

Noch bemerken wir, daß Engers Conjectur, wonach in der arabischen Version 354 der seleuc. Aera statt des textmäßigen 345 als das Jahr der Assumption zu emendieren wäre, an dem ihr zu Grund liegenden zweiten syr. Text keine Bestätigung findet, indem dieser zweimal die letztere Jahreszahl angibt, sowie daß die von Enger (S. 96) beliebte Textverschiebung durch dasselbe syrische Original widerlegt wird. Aus Tischendorfs griechischem Text geht hervor, daß sich Paulus vor seiner Entrückung nicht zu Tiberias (wie die syrischen Recensionen haben), sondern in der regio transtiberina befand. Von besonderem Interesse ist auch, daß der zweite syrische (in einer Handschrift des 6. Jahrh. erhaltene) Text und die arabische Uebersetzung schon den 15. August als Marienfest zum Gedächtniß der Assumption kennen.

Die syrischen Texte sind von Herrn Dr. Wright mit gewohnter Correctheit edirt; desgleichen ist die Uebersetzung wahrhaft musterhaft. Nur das scheint uns zweifelhaft, ob die ܪܟܘܒܐ, auf welchen die Apostel in den Wolken zu Maria geleitet wurden, mit „steeds" übersetzt werden dürfen, wie Dr. Wright in allen syrischen Recensionen gethan, da unseres Erachtens aus dem Zusammenhang (vgl. besonders departure of my Lady Mary S. ܝܘ, Z. 3 von unten, S. ܝܙ, Z. 2. 5 von oben) deutlich hervorgeht, daß ܪܟܘܒܐ hier nicht „Pferde", sondern „Wagen" bezeichnet, wie auch bei Ephraem Opp. III. 296 b, 563 e. f. Auf die zahlreichen Bereicherungen der syrischen Lexicographie durch die neu-

publicirten Texte können wir leider hier, ohne den uns zustehenden Raum allzusehr zu überschreiten, nicht näher eingehen und bemerken wir nur noch, daß Herrn Wright für seine gründlichen und unermüdlichen Arbeiten alle Freunde der Wissenschaft und besonders die katholischen Theologen den größten Dank schulden.

Dr. G. Bickell.

3.

Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Ad fidem librorum mss. recensuit, fontes indicavit, commentationem de collectione Pseudo-Isidori praemisit **Paulus Hinschius.** 2 pp. pagg. CCXXXVIII & 772 in 8°. Lipsiae 1863. Preis 5 Rthlr. 10 Sgr.

Je wichtiger die Rolle ist, welche die 'pseudoisidorische Frage' in der Kirchen- und Rechtsgeschichte spielt, um so fühlbarer war der Mangel einer brauchbaren, selbst die bescheidensten Anforderungen der Gegenwart befriedigenden Ausgabe Pseudo-Isidors. Daß diesem Bedürfnisse durch die vorliegende Publication abgeholfen worden, haben sämmtliche, bald nach dem Erscheinen des Werkes veröffentlichten Beurtheilungen lobend anerkannt; mit gleichem Beifall wurden auch die histor.-kritischen Untersuchungen aufgenommen, welche der Verf. seinem Buche vorausgeschickt hat. Zu bedauern war nur, daß von allen bisher erschienenen Recensionen und Anzeigen nur eine von einem in dieser Sache competenten Fachgelehrten herrührte (ich meine die von Wasserschleben in Dove's Zeitschr. f. Kirchenrecht IV. 273 ff.), die übrigen also nichts Förderliches beibringen konnten.

Ich glaube den Charakter und die Bedeutung dieser Ausgabe nicht besser darlegen zu können, als durch eine kurze Analyse der fleißigen und äußerst lesenswerthen Prolegomena des Hrn. Hinschius.

§ 1 zählt die von dem Verf. benutzten Handschriften Pseudoisidors auf. Die Mehrzahl derselben findet sich in französischen Bibliotheken (26), Deutschland hat deren nur 5, die Schweiz 1, England 8, Italien 21, Spanien 1. Die Behauptung der Ballerini, wonach cod. Vatican. 630 die älteste und vortrefflichste Hschr. der Sammlung sei, wird von Hinschius hinreichend widerlegt (§ 2), der sofort zur Classificirung seiner Hschen übergeht (§ 3). In die Classe A 1 setzt H. diejenigen Codd., welche sammt der praefatio Isidori die Decretalen sowol als die vollständige Sammlung der Concilien geben; das Charakteristicum der Classe A 2 ist das Fehlen der Concilien (so daß diese Hschen bloß die Decretalen von Clemens bis Damasus enthalten), sowie die Eintheilung der einzelnen Briefe in fortlaufende Kapitel. Eine eigenthümliche Anordnung der Briefe des Liberius, Felix II., Damasus, Innocenz I., Leo I., Gelasius, Symmachus und Gregors I., auf welche die Synodus Gregorii junioris folgt, bezeichnen die Classe B. Ein mittleres Verhältniß zwischen A 1, A 2 und B hat die Classe A/B. Die wenigen Hschen der Classe C haben sämmtlich eigenthümliche, fremdartige Zusätze. Von der größten Bedeutung ist nun zunächst die Frage: wie verhält sich die Classe A 2 zu A 1? Hinschius versucht den Nachweis, daß A 1 älter sei und A 2 sich zu jener als Excerpt verhalte. Hatte Wasserschleben bereits früher die gegentheilige Ansicht geäußert (bei Herzog, Encyclop. XII. 338), so bleibt er auch heute noch dabei stehen: ihm ist also die kürzere, bloß

die Decretalen enthaltende Recenſion die urſprüngliche. Die Gründe, welche er hiefür anzieht, ſind hauptſächlich dieſe: zunächſt weiſe der Brief des Aurelius an Damaſus und die Antwort des letztern, worin dieſer der von jenem geäußerten Bitte 'ut statuta quae repperire poteritis post finem beati ... Petri usque ad vestrae sanctitatis principium .... nobis scripta mittere dignemini' entſpricht, darauf hin, daß dieſe Briefe bis Damaſus zuerſt ein Ganzes für ſich bildeten. Ferner trete in den Briefen vor und nach Damaſus unverkennbar eine Verſchiedenheit der in ihnen behandelten Gegenſtände und der hieraus ſich ergebenden Tendenz der Verfaſſer hervor. Endlich erklärt Waſſerſchleben die geringe Anzahl der Hſchr. A 2 aus dem Umſtande, daß nach dem Bekanntwerden der vollſtändigen Sammlung dieſer natürlich der Vorzug gegeben worden ſei.

Der Raum reicht nicht hin, um die Argumentation beider Gelehrten vollſtändig mitzutheilen. Eine gewiſſenhafte Prüfung der beiderſeits angeführten Gründe läßt mich zu keinem völlig abſchließenden Urtheil über dieſe Differenz kommen; doch kann ich nicht verhehlen, daß ich mich im Weſentlichen auf Seite Waſſerſchlebens neige. Hinſchius muß ſelbſt zugeben (p. LVII), daß Nikolaus I. 865 die falſchen Decretalen nur in der kürzern Form gekannt hat; die erſten in Italien angelangten Exemplare haben alſo dieſer Form angehört, während eine Benutzung der Recenſion A 1 vor 869 nicht nachweisbar iſt. Meiner Anſicht nach dürften beide Recenſionen denſelben oder dieſelben im Verein arbeitenden Verfaſſer haben: die Sammlung der vordamaſiſchen Briefe wäre aber etwas früher als die vollſtändige Collection ins Publicum gelangt, nachher aber weniger als dieſe benutzt worden. Mit Verlangen ſehe ich

der Vertheidigung entgegen, welche mir Hinschius in einem seiner Briefe als bevorstehend bezeichnete und an deren Verzögerung ich wol selbst durch die Verspätung dieser Anzeige Schuld trage.

Mit Recht nennt Wasserschleben als einen Glanzpunkt der Hinschius'schen Arbeit die Untersuchungen über die Quellen, aus denen Pseudo-Isidor geschöpft. Der erste Theil der Sammlung enthält die praefatio Isidori, die Epp. Aurelii Carthag. ad Damasum, das Rescriptum des Damasus, beide von Pseudoisidor fabricirt; den ordo de celebrando concilio, aus dem Toletan. IV. entnommen; die tabula decretalium, die canones App., aus der Dionysischen Sammlung; die Decretalen vom Clemens bis Melchiades, sämmtlich das Werk Pseudoisidors, wenn er auch bei den Briefen des Clemens ältere Apokryphe benützte. Der zweite Theil umfaßt die Concilien vom Nicänum bis zum Hispalense secundum und einige Tractate, von denen der erste de primitiva ecclesia et de synodo Nicaena von Pseudoisidor herrührt, der zweite, das exemplar constituti domni Constantini schon etwas früher bekannt war (es findet sich bereits in der Collectio Gallicana des Cod. Colbertin. 3368), der dritte quo tempore actum sit Nicaenum concilium aus der Hispana genommen, der vierte, die alia praefatio Nicaeni concilii auch schon im 6. Jahrh. in der collectio Quesnelliana bestand. Die Concilien selbst nahm der Compilator aus einer Hschr. der spanischen Sammlung, die zwar die tabula der ersten Recension beibehalten, aber bereits Zusätze erlitten hatte. Den dritten Theil der Pseudoisidoriana machen die Decretalen von Silvester an aus, welche nur zum Theil den Pseudoisidor zum Verfasser haben. Höchst werthvoll müssen nun besonders die Nachweise der Quellen

genannt werden, welche Pſeudoiſidor zu den von ihm fabricirten Decretalen benutzt hat. Es wird dem Leſer intereſſant ſein, einen Ueberblick darüber zu haben: Der Compilator ſchöpfte alſo 1) aus der Hadriano-Dionysiana, 2) der Hispana, 3) der Quesnelliana, 4) aus Caſſiodors hist. trip., 5) aus Ennodius, 6) dem Constit. Constantini, 7) der epist. 2ª Clementis apocryph., 8) dem capitularium collect. Benedict. Levitae (nach H.; ſiehe unten); 9) capit. Angilramni, 10) epitome Hadriani, 11) lib. pontifical., 12) Euseb. hist. eccles., 13) Rufin. h. e., 14) Concil. Aquisgran. a. 816, 15) Aquisgran. a. 836, 16) Aurelian. III., 17) Aurelian. V., 18) act. conc. Chalced., 19) conc. Constantinopol. II. a. 550, 20) Constantinop. III. a. 680, 21) Herudfordensi a. 673, 22) Lateran. a. 649 und den Briefen Martins I., 23) Meldens. a. 845, 24) Moguntin. a. 813, 25) Parisin. III. a. 557, 26) Parisin. VI. a. 829, 27) Rom. II. s. Sylvestr., 28) Ebbonis Rem. apologia, 29) confess. rectae fidei Justiniani, 30) Justiniani I. et 31) Justin. II.; ex Capitularibus 32) incerti anni (c. 744), 33) ecclesiast. a. 789, 34) Vernensi a. 755, 35) ap. Theodonis villam a. 806, 36) Constitut. Wormat. a. 829, 37) cod. Theodosian., 38) leg. Romana Wisigoth., 39) epitom. Aegidii ad eandem et epitome cod. Parisin. suppl. lat. 215, 40) lege Wisigoth., 41) Ambrosii epp., 42) eiusd. lib. de dign. sacerdotii, 43) Pseudo-Ambros. comm. in ep. ad Corinth., 44) eiusd. de dignit. condit. humanae, 45) Augustini epp., 46) Enchiridion de fide, 47) sermon, 48) tract. in Joh., 49) Caesarii Arel. homil., 50) Clementis Rom. recognit., 51) Cypriani epp., 52) eiusd. de hab. virg., 53) Eusebii Gallic. homil., 54) Gregorii M. epp., eiusd. 55) hom. in evgl., 56) Moral. in Job., 57) regul. pastor.,

58) Hieronymi Comm. ad Titum, 59) eiusd. epp., 60) Idacii Clari l. c. Varimadum, 61) Jonae Aurel. l. de institut. laicali, 62) Isidori Hisp. alleg., eiusd. 63) de different, 64) de officiis, 65) sentent., 66) synonym., 67) ep. ad Masonem, 68) Prosperi Aquitani, 69) Xysti Pythag. sent., 70) epp. Bonifacii Mog., 71) Gregor. II., 72) Gregorii III., 73) epp. Leon. M., 74) epp. Procli ad Dnum Antiochenum, 75) Venant. Fortun. expos. symbol. apostolici; ex poenitentialibus 76) Marteniano et 77) Theodori; 78) regula S. Benedicti, 79) regul. canonicorum ab anonymo e Chrodegangi norma etc., 80) excerpt. Philonis.

Dieſer Ueberblick muß nothwendig den Zweifel anregen, ob Pſeudo-Iſidor alle jene Schriften zur ſelben Zeit habe benutzen können: nimmt man hinzu, daß aus dem einen oder andern Buch (wie dem Concil. Herudford., den Homilien des Cäſarius, den Werken Cyprians) nur eine oder wenige Stellen excerpirt ſind, ſo erſcheint es unglaublich, daß der Compilator deſſenthalben ganze Volumina durchgeleſen habe, und es drängt ſich der Gedanke auf, Pſeudo-Iſidor habe ſchon von Andern zuſammengeſtellte Excerpte benutzt. Als eine ſolche Collection gilt Hinſchius die des Benedictus Levita. Die hier einſchlagende Frage, welche Bibelüberſetzung Pſeudo-Iſidor in ſeinen Citaten wiedergegeben habe, hatte Richter (K.R. 5. Aufl. S. 82) dahin mit Wahrſcheinlichkeit beantworten zu können geglaubt, daß es die Alkuiniſche Recenſion ſei, eine Behauptung, welcher Waſſerſchleben (Herzog a. a. O. S. 348) entſchieden entgegentrat. Die von Hinſchius angeſtellten Collationen des berühmten Codex von Speyer-Paſſavant, jetzt bibl. Mus. Brit. 10546, liefern allerdings den Beweis, daß Waſſerſchleben hier im Rechte iſt; die von letzterem bezeichneten Ab-

weichungen zu II. Cor. 2, 6—8 und Gal. 6, 1 zeigen aber auch, daß ebensowenig die Vulgata von Pseudo-Isidor benutzt worden, er also eine bisher noch unbekannte Version vor sich gehabt haben muß. Für einige Stellen der Psalmen hat Hinschius die Anführung der Hieronymiana nachgewiesen (§ 16).

Soeben wurde erwähnt, daß nach Hinschius Pseudo-Isidor die Sammlung des Benedictus Levita benutzt habe: ein wichtiger Punkt, in welchem er von den meisten seiner Vorgänger, wie den Ballerini, Knust, Stobbe und namentlich wieder Wasserschleben abweicht. Nach letzterem bestand die pseudo-isidorische Sammlung, wie gesagt, außer den zwischen Aurelius und Damasus gewechselten Briefen nur aus den Decretalen von Clemens bis Damasus, incl. einiger Briefe des letztern. Die Vervollständigung und Erweiterung dieser Sammlung zu dem Umfange, wie ihn die Classe A 1 der Handschriften enthält, gehört einer etwas spätern Zeit an. Pseudo-Isidor hatte für sein Werk eine Reihe von Vorarbeiten, Excerpten und Materialien-Sammlungen gemacht, zu denen auch die kleine Collection gehörte, welche später mit einer falschen Ueberschrift verbreitet wurde und unter dem Namen der capitula Angilramni bekannt ist. Benedict Levita nahm einen Theil dieser pseudoisidorischen Vorarbeiten, welche er in den schedulae des Mainzer Archivs fand, unter ihnen auch den größten Theil der Angilramschen Kapitel, in seine Capitulariensammlung auf, scheint aber für diese die pseudoisidorischen Briefe nicht benutzt zu haben. Da ferner der Beweis, daß Pseudo-Isidor aus dem Werke Benedicts geschöpft habe, nach Wasserschlebens Dafürhalten nicht erbracht ist und er die Priorität der falschen Decretalen nicht bezweifelt, so fällt ein Haupt-

anhaltspunkt für die Auffassung von Hinschius fort, nach welcher letztere vor dem 21. April 847 noch nicht fabricirt waren (CLXXXIV). Dagegen hält W. die Ausführung von Hinschius über die Zeit und den Ort der Vollendung der Benedict'schen Sammlung für begründet. Aus den p. CLXXXIV angeführten Worten der praefatio Isidori ergibt sich mit Bestimmtheit, daß Benedict sein Werk zwar auf Veranlassung des Erzbischofs Otgar von Mainz begonnen, aber erst nach dessen am 21. April 847 erfolgten Tode vollendet hat, und ebenso ist es aus den von Hinschius angeführten Gründen sehr wahrscheinlich, daß Benedict seine Sammlung zwar in Mainz begonnen, aber in Westfranken, wo dieselbe auch zuerst auf dem Reichstage zu Carisiacum von 857 erwähnt wird, beendigt, und daß Hrabanus dieselbe gar nicht gekannt hat.

Ein Moment, welcher der Hinschius'schen Ansicht keineswegs günstig ist, ist ferner die Erwägung, wie es bei den damaligen litterarischen Verhältnissen möglich gewesen, daß wenn Benedict sein Werk wol nicht leicht vor 850 beendet, und wenige Jahre darauf die Pseudoisidoriana schon citirt wird, letztere in verhältnißmäßig so kurzer Zeit entstehen konnte? Diese Frage erledigt sich leicht durch die Annahme, daß die Vorarbeiten Pseudo-Isidors es gewesen, die Benedict im Mainzer Archiv gefunden und benutzt habe. Vielleicht lassen sich in der That die entgegengesetzten Meinungen Hinschius' und Wasserschlebens dahin vereinigen, daß man allerdings eine Benutzung der Pseudoisidorischen schedulae durch Benedict, aber auch eine Benutzung des letztern durch den sein Werk etwas später beendenden Pseudo-Isidor annimmt. Daß Benedict nach Abfassung der Pseudoisidoriana gearbeitet habe und von letzterer nicht benutzt worden sei,

kann ich nicht glauben, einmal wegen der allgemein auch von W. zugegebenen Planlosigkeit und Unselbstständigkeit der Sammlung des Leviten, dann, weil mir die Priorität derselben schlagend aus Vergleichung mehrerer (ob der meisten?) beiden Collectionen gemeinschaftlicher Stellen zu erhellen scheint.

Es wird danach kaum möglich sein, das Datum der Abfassung der Pseudoisidoriana mit Bestimmtheit zu fixiren. Der terminus ad quem ist kaum strittig, da die erste ausdrückliche Erwähnung der falschen Decretalen auf dem Reichstag zu Chiersy 857 erfolgte, eine sichere Spur derselben aber bereits im J. 853, in der Narratio der von Ebbo 841 ordinirten, später von Hinkmar und der Synode zu Soissons 853 abgesetzten Kleriker nachweisbar ist. Indem Hinschius festhält an der Priorität der Benedictischen Sammlung, muß er also (p. CCI) die Abfassung unserer falschen Decretalen zwischen 847 (21. April) und 853 setzen; und da, wie bemerkt, jene erstere wol erst einige Jahre nach 847 vollendet und verbreitet gewesen sein wird, so blieben etwa die Jahre 850—852 für die Entstehung der Decretalen übrig: allerdings ein Ding der Unmöglichkeit. Wir werden also immerhin den terminus a quo weiterhin als Hinschius hinaufschieben und an der Annahme festhalten müssen, daß das Werk Pseudo-Isidors nicht auf einmal in der jetzt vorliegenden Gestalt ausgearbeitet, noch zu gleicher Zeit in seiner ganzen Vollständigkeit veröffentlicht wurde. Darauf führt auch die in den verschiedenen Theilen der Sammlung verschiedene Tendenz: es ist wol ziemlich allgemein zugestanden, daß der Hauptzweck der Briefe bis Damasus der ist, die Competenz der weltlichen Gerichte, überhaupt den Einfluß der weltlichen Gewalt bei Anklagen

gegen Bischöfe zu beseitigen und die Kirchenfürsten gegen Anklagen und Verurtheilungen selbst in den geistlichen Gerichten möglichst sicher zu stellen. Daneben erscheint denn als Nebenzweck besonders die Einrichtung des Primates, der Schutz der Bischöfe gegen Spoliirung, während die übrigen dogmatischen und rechtlichen Bestimmungen allerdings sehr in den Hintergrund treten und kaum zu etwas anderem als zur Verhüllung der eigentlichen Motive der Fälschung bestimmt zu sein scheinen. (Vgl. Wasserschleben, bei Dove Zeitschr. IV. 292.) Daß dieser Theil der Pseudoisidoriana ein geschlossenes System der kirchlichen Verfassung oder ein authentischer Codex für die gesammte Disciplin der damaligen Kirche sein sollte, wird wol heute Niemand mehr im Ernste behaupten (s. Hinschius, p. CCXXV und CCXXVIII). Ohne Zweifel ist aber dieser Theil der älteste der ganzen Sammlung, die Handschriften, welche ihn enthielten, dürften mehrere Jahre vor der Classe A 1 verbreitet gewesen sein. Der gegen die Chorbischöfe gerichtete Theil der Decretalen kann nicht wol vor 845 veröffentlicht worden sein, da ihn sonst die Synode zu Meaux bei ihrem Vorgehen gegen die Chorbischöfe in diesem Jahre benutzt haben würde. Uebrigens wird man sich hüten müssen, aus einzelnen Stellen stringente Beweise ziehen zu wollen, da immerhin die auch von Weizsäcker (Pseudoisid. Frage S. 80 f.) vermuthete Möglichkeit von Interpolationen vorliegt.

Bekanntlich hat Wasserschleben früher Mainz als das Vaterland der Pseudoisidorischen Decretalen angesehen und den Urheber derselben in der Person des Erzbischofs Otgar gesucht. Weizsäcker wies zuerst (in Riedner's Zeitschr. 1858, S. 327 f.) Spuren einer theilnehmenden Thätigkeit

der Rheimser Kirche nach, worauf Wasserschleben (bei Herzog XII. 353 f.) eine Betheiligung Ebbo's und Anderer an der Fabrication zugeben, aber an Mainz als der Hauptwerkstätte und an Otgar als Hauptredacteur festhalten zu müssen glaubte. Später ließ Weizsäcker (Sybels Zeitschr. III. 92) Mainz ganz fallen und erklärte die Rheimser Provinz als Heimat der falschen Decretalen, worin ihm v. Noorden (Sybels Zeitschr. VII. 316) und zuletzt Hinschius folgten. Auch jetzt ist Wasserschleben, und wie mir bedünkt mit vollem Rechte der Meinung, die Wahrheit werde hier wieder in der Mitte liegen. Die ursprüngliche kürzere Form (A 2) ist nach ihm in Mainz, die spätere (A 1) in der Rheimser Provinz verfaßt. „Zunächst (sagt er bei Dove IV. 298) halte ich eine derartige Unterschätzung der unzweideutigen nach Mainz führenden Spuren, wie sie bei Weizsäcker in der zuletzt erwähnten Abhandlung hervortritt, für durchaus nicht gerechtfertigt. Die bekannte Stelle im Briefe des Anicetus paßt ganz auf den Mainzer Stuhl, die vielfach in den Briefen ersichtliche Benutzung der Correspondenz des Bonifacius v. Mainz weist darauf hin, daß dem Verf. das Mainzer Archiv zu Gebote stand, die Veranlassung der Capitulariensammlung Benedicts durch Otgar v. Mainz, die Aufnahme eines Theils der pseudoisidorischen Materialien in dieselbe, in Verbindung mit der in der Vorrede des Mainzer Leviten enthaltenen, völlig glaubwürdigen, weil der Eigenthümlichkeit des Werkes entsprechenden Notiz: 'haec vero capitula, quae in subsequentibus tribus libellis coadunare studuimus, in diversis locis et in diversis scedulis, sicut in diversis synodis ac placitis generalibus edita erant, sparsim invenimus et maxime in sanctae Mogontiacensis metropolis ecclesiae scrinio a Ri-

culso eiusdem s. sedis metropolitano recondita et demum ab Autgario secundo eius successore atque consanguineo inventa repperimus, quae in hoc opusculo tenore suprascripto inserere maluimus', — alles dies läßt kaum einen Zweifel zu, daß jene Vorarbeiten und Materialien sich im Mainzer Archiv befanden. Daß in den falschen Briefen unzweideutig auf Ebbo v. Rheims Rücksicht genommen ist, erklärt sich aus der zwischen diesem und Otgar bestehenden engen Verbindung und Parteigenossenschaft (war ja Ebbo seit seiner Versetzung auf den Hildesheimer Bischofsstuhl ein Suffragan Otgars) und daraus, daß Ebbo unter den Anhängern Lothars besonders in den Vordergrund getreten war und darunter vorzugsweise gelitten hatte: auch ist es mir sehr wahrscheinlich, daß Ebbo selbst sich an der Bearbeitung betheiligt hat."

Die Antwort Wasserschlebens auf die Frage nach der Person Pseudo-Isidors ist hiemit zum Theil gegeben. Die ursprüngliche Sammlung (A 2) schreibt er noch immer Otgar unter Betheiligung Ebbos zu, während er es gegenwärtig wenigstens noch für unmöglich hält, den Verf. der spätern Collection (A 1) zu bezeichnen. Ebbo und Otgar können hier nicht mehr in Betracht kommen, auch Hinkmar nicht, der übrigens die Fälschungen Pseudo-Isidors erkannt zu haben scheint (Weizsäcker b. Riedner, a. a. O. 331 und Wasserschleben, Beiträge 84). Hinschius muß von seinem Standpunkt aus darauf verzichten, Otgar mit der Abfassung der Pseudoisidoriana in Verbindung zu bringen; nach sorgfältiger Untersuchung der Ansprüche, welche Andere, wie Hinkmar, Benedict Levita, Rothad, Aldrich von Mans oder Wulfad auf die dießmal wenig ehrende Autorschaft haben, kommt er zu der Ueberzeugung, daß sich ein positives Re-

sultat in dieser Hinsicht annoch nicht gewinnen lasse: 'melius esse mihi videtur a coniecturis capiendis abstinere et aperte confiteri secundum monumenta, quae adhuc publici iuris facti sint, de persona auctoris nihil certi statui posse'.

Zum Schlusse seiner Prolegomena gibt endlich Hinschius eine Notiz de modo et ratione huius editionis (p. CCXXXVI). Daß der Text nach der Recension A zu geben war, ist ganz gewiß; Hr. Hinschius zweifelte ebenso wenig, daß die Recension A 1 diejenige sei, welche hier den Ausschlag gebe. Da aber der älteste Codex dieser Recension, der Mutinensis, keineswegs das Lob der Genauigkeit verdient und offenbar interpolirt ist, so schöpfte Hinschius seinen Text vornehmlich aus Cod. Parisin. (Suppl. lat. 840) saec. X, indem er die in demselben fehlenden Stücke aus dem Mutinensis ergänzte. Habe ich nun in Bezug auf das Verhältniß der Classen A 1 und A 2 nicht die Ansicht meines verehrlichen Freundes Hinschius theilen können, so kann ich ihm selbstverständlich auch hinsichtlich der Fundamentirung seines Textes nicht Recht geben. Wir haben gesehen, welche äußere Gründe für die Priorität der kürzern Recension zu sprechen scheinen; eine Vergleichung des Textes, welchen die besten Handschriften der Classe A 2 (ich meine hier namentlich den Bambergensis saec. X. ex. oder XI. ineunt., den Darmstadtensis 114. saec. XI. und den Sangallensis 670. saec. X.) bieten, mit demjenigen des Parisin. 840 und des Mutinensis zwingt mir fast die Ueberzeugung von der Richtigkeit dieser Annahme auf. Gerne möchte ich eingehend diese Behauptung nachweisen: aber wie wäre dies in dem engen Rahmen einer Recension möglich? Indessen dürfte schon die Zusammenstellung einer geringen Anzahl Varianten den Vorzug der Classe A 2 hinlänglich nahe legen, und ich erwarte getrost,

daß jeder Philologe mir nach Durchlesung auch nur einiger Briefe Recht geben werde. Wir hätten also hier einen ähnlichen Fall, wie bei Lämmers Ausgabe des Eusebius, wo man sich den ältern und bessern Text auch meistens aus dem Apparatus criticus zusammensuchen muß [1]). Freilich kann Hr. Hinschius erwiedern, daß, da er den ganzen Pseudo-Isidor habe geben wollen, er ihn so habe geben müssen, wie ihn die Hschrften der vollständigen Recension allein haben. Uebrigens bin ich weit entfernt, das Verfahren des letztern mit dem Mißgriff Lämmers auf eine Stufe zu stellen. Bei einem Schriftsteller wie der falsche Isidor ist, kommt es vor Allem auf die Einsicht in die stoffliche Zusammensetzung seines Elaborats, weniger aber auf die einzelnen Lesarten des Textes an [2]).

---

1) Da katholischerseits noch Niemand eine sachlich fördernde Beurtheilung der Lämmer'schen Recension geliefert hat, so kann ich mir allerdings die gelegentliche Bemerkung nicht versagen, daß ich ganz unabhängig von den Aeußerungen von Lipsius (Lit. Centralbl. 1862. nr. 33 al.) ganz zu dem nämlichen Resultate gekommen bin. Es ist mir an sich gewiß, daß der Codex C (= Mazarinaeus 1430) den Vorzug vor der durch den Venet. 338 (O) repräsentirten Classe verdient, welch' letztere Hr. Lämmer seinem Text zu Grunde gelegt hat. Vollends unbegreiflich ist mir, wie Lämmer den cod. Vatican. 399 (R^a), der zu der Familie des cod. C gehört, so hoch stellen und doch an dem Venet. festhalten konnte; und wie er ferner, wo letzterer ausging, den R^a zu Grunde legte, also zu einer andern Recension übersprang, statt, wie er consequenter Weise gemußt hätte, die jüngern Zeugen der von ihm bevorzugten Familie wiederzugeben.

2) Hinschius ist übrigens inconsequent, indem er an manchen Stellen den Text seiner Hschr. aus A 2 corrigiert; freilich in Fällen, wo das Verderbniß von A 1 gar zu grell war. Aber dann hätten auch Dinge wie p. 30, l. 44 ('fundante sunt' statt fundatae sunt) oder p. 621, l. 4 v. u. ('ne inlicitate persone ad episcopatum proveniantur' (!) statt 'ne inlicite ... provehantur') nicht dürfen stehen bleiben.

Ohne Zweifel wird das Werk des Hrn. Hinschius nicht bloß im Inlande, sondern auch weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus Verbreitung finden oder bereits gefunden haben, und bald in einer neuen Auflage erscheinen können. Vielleicht wird der verehrte Verfasser dann aus der einen oder andern der sowol von Wasserschleben als unserer Quartalschrift gemachten Bemerkungen Nutzen ziehen können. Aber auch so verdient es die beste Empfehlung und darf in der Bibliothek keines Gelehrten fehlen, den die kirchliche Rechtsgeschichte einigermaßen angeht. Indem ich hiemit meine Anzeige schließe, freuet es mich, im Folgenden noch einen Beitrag zur Texteskritik des Pseudo-Isidor liefern zu können, den Hr. Hinschius s. Z. aufs lebhafteste begrüßt und von dem er mit Ungeduld nähere Mittheilung erwartet hat.

Ich habe oben erwähnt, daß Hinschius nur wenige Hschen des Pseudo-Isidor aus Deutschland aufzuzählen vermag: es sind die Codices zu Bamberg (saec. X. ex. s. saec. XI. in.), Darmstadt (saec. XI.), Leipzig (einer des XII., ein anderer des XI. Jahrh.) und Wien (saec. XII. ex.). Zu diesen fünf Hschen tritt jetzt eine sechste, welche Hrn. Hinschius s. Z. unbekannt geblieben und deren Vorhandensein ich zuerst glaube öffentlich signalisirt zu haben [1]). Sie befindet sich in der noch immer sehr beachtenswerthen Bibliothek des Hospitals zu Cues an der Mosel (Bernkastel gegenüber), deren Handschriften bis auf wenige neuere Erwerbungen alle aus dem Nachlasse des großen Cardinals Nikolaus Cusanus herrühren. Unsere Hschr., welche ich

1) S. meinen Aufsatz: die Hschriftensammlung des Cardinals Nicol. v. Cusa, Serapeum, 25. u. 26. Jahrgang 1864, nr. 24, S. 371, anr. 14. Waitz b. Pertz Arch. VIII. 611 hatte bloß notirt: Romanorum paparum decreta.

unter nr. 14 der Codd. ss. Patrum et Scriptor. ecclesiast. aufgeführt und beschrieben habe, ist ein membranaceus in kl. Folio, 0,275 m. hoch und 0,19 m. breit, mit 330 Blättern, welche Folgendes enthalten:

1) *Pseudo-Isidori* Collection. et *Acta concilii Romae* Martino praeside contra Monotheletas habiti (649).
2) *S. Ambrosii* Exposit. in Psalm. CXVIII.
3) *Diadema Monachorum s. Smaragdi* Tract. de diversis virtutibus.
4) *Exposit. in Apocalypsin* part. II.
5) *Interrogationem Apollonii* philosophi et responsionem Zachaei.
6) *Conflictum S. Augustini et Fortunati.*
7) *Sermon.* in die natali s. Mathiae.
8) *Hincmari* Remorum archiep. lib. ad Dnum Karolum regem Francorum.
9) Eplam *Gregorii* ad Richardum regem Wisigothorum.
10) *Chrysostom.* de sacerdotio.
11) *Gesta episcoporum* habita *Aquileiae* adv. Arianos.
12) *Ruffini* Exposit. in Symbolum.
13) *S. Augustini* de Trinit. ad Felician. l. I. (= Fulgent. Rusp. pro fide cathol. adv. Pintam).
14) *Gesta Epp.* adv. Haereticos. — *Hincmari* capitula XL. S. unten S. 512.
15) *Proverbia Graecorum.* S. ebendaſ.
16) *Tractat. ascetioum* (= Eucher. eplam, ſ. S. 512).
17) *Excerpta ex Valerii Maximi* Memorab. Dictor. v. Factorum.
18) *Hincmari* ep. Remorum decreta, capitula, epistulas.

19) *Excerpta* quaedam ius canonicum spect., ex. gr. ex *August.* de nupt., ad Valentin.

20) *B. Hieronymi* Ep. ad Ctesiphontem. — Dial. *Attici* cogn. Hieronymi et Cretobuli cogn. Pelagii. — Pelagii haer. de vita christiana. Vgl. S. 513.

21) *B. Hieronymi* sentent. de essentia divinitatis. Vgl. S. 513.

22) *Tract. varios* mysticos et asceticos.

24) *Anselmi* peripatetici philosophi Epist. ad Imperatorem Henricum.

25) *Eiusd. Anselmi* Epist. ad Drogonem.

26) *Eiusd.* Rhetorimachiae libr. II.

Der Codex ist in der äußerst engen und feinen Minuskel vom Ende des XI. oder Anfang des XII. Jahrh. geschrieben, mit Ausnahme von nr. 14, welcher Theil wenigstens um ein Jahrhundert älter zu sein scheint. Die Vorrede und alles Andere, was in den meisten übrigen Hschen dem Texte vorauszugehen pflegt, fehlt in unserem Codex, welcher nur die falschen Decretalen und die nachdamasischen Briefe, nicht aber die Concilienſammlung enthält, also von vorneherein nicht zu der Classe A 1 zu rechnen ist. Die Decretalen nehmen 85 Bl. ein, welche zusammengesetzt sind durch: 1 Quaternio, 1 Quinio (dessen 8. Bl. weggeschnitten ist), 5 Quat. (die drei letzten Bl. des 2. sind weggeschnitten), 1 Quinio, 2 Quat., 1 Ternio (1. Bl. fehlt) und 1 Quat. Mit der Epist. Clementis ad Jacobum beginnend, enthält der Codex mit Ausnahme einer lacuna in c. 31 des ersten Briefes des Clemens (Hinschius p. 40: 'Vae genti peccatrici' bis c. 34) und einer andern in c. 38 ib. (H. p. 43: 'Et iterum: abscondita est via mea' bis c. 39) Anfangs Alles in der Reihenfolge des Textes bei

Hinſchius bis Euariſts zweiten Brief, wo er ohne Unterbrechung des Textes eine Spalte unbeſchrieben hat. Von da ab folgt Alles wie bei H bis zum dritten Brief Alexanders incl. (H 105), worauf in der Hſchr. eine halbe Spalte und die folgende Seite leer ſind. Dann folgt der Schluß von Epist. Sixti (H 107. cap. 3: von [cri]minantur recte et pie viventes an) u. ſ. w. bis zum Ende des Decret. Melchiadis papae wie bei H bis p. 247. Am Schluſſe folgen der Reſt der Spalte und die folgende Seite wieder unbeſchrieben, dann fährt der Codex fort mit dem Tractat de primitiva ecclesia et sinodo nicena (H 247) auf fol. 31r, und gibt noch: das Exemplar Constantini Imperatoris (vollſtändig), den Tractat quo tempore actum sit Nicenum concilium und die epistola vel praefatio Niceni concilii (bis H 257). Die praefatio metrica ſammt allen Concilien fehlt im Codex, der nun ſofort fol. 32v° ohne Ueberſchrift mit den Excerpta ex Synodalibus gestis s. Silvestri papae (H 449) fortfährt und dann Alles enthält, wie der Hinſchius'ſche Text [1]), bis fol. 37v°, wo er dem Bf. des Liberius (H 494) einen echten Bf. des Julianus (ſ. h. Julius) vorſetzt, den meines Wiſſens keine andere Pſeudoiſidor'ſche Hſchr. bietet [2]). Es folgt dann der Bf. des Liberius (H 494) mit Auslaſſung des Anhängſels ut tradit etc. aus Ennod. ep. II. 13, ein fernerer, bei H. fehlender Bf. des Liberius 'dilectissimis fratribus et consacer-

1) Die Ueberſchriften der Briefe fehlen hier meiſtens.

2) Es iſt das an das Volk und den Klerus v. Alexandrien gerichtete Gratulationsſchreiben über die Rückkehr des hl. Athanaſius. Vgl. Athan. apol. c. Arian. c. 52. Opp. I. 135. Coustant. Epp. RR. PP. 399. Mansi II. 1233. Jaffé Reg. p. 14. συγχαίρω καὶγώ: 'gratulor et ipse'. Unſere Hſchr. hat aber eine andere Ueberſetzung und beginnt: 'Congaudeo vobis, dilectissimi fratres.'

dotibus Eustadio et Cirillo et universis orientalibus ortodoxis Liberius episcopus et occidentales episcopi in domino salutem. Optabile nobis pacis atque concordie gaudium vestre littere detulerunt' etc. Es iſt der echte Brief v. J. 366: *τὴν εὐκταιοτάτην* — 'optatissimum nobis' Socrat. h. e. IV. 12. Coustant 457. Mansi III. 213. 377. Jaffé Reg. p. 17, aber in abweichender Ueberſetzung. Nun folgt Epistola pape Damasi ad Paulinum Antiocenum ep. 'per filium meum Vitalem' = *ἐπειδὴ μετὰ* b. Jaffé p. 19, an welche ſich die tabula epp. Damasi et Stephani ſchließt wie folgend:

I. Item eiusdem pape Damasi ad eundem Paulinum de damnatione quorundam episcoporum.

II. Item epistola Stephani archiepiscopi et trium conciliorum ad Damasum papam, quod episcoporum summorum negotiorum ecclesiasticorum cause semper ad sedem apostolicam sint referende.

III. Item epistola Damasi ad eundem Stephanum et ad concilia Affrice, quod episcoporum iudicia et maiores cause non aliter quam auctoritate sedis apostolice sint terminande.

IV. Quod omnes heretici de filio dei et spiritu sancto male sentientes in perfidia Judeorum et gentilium inveniuntur et de trinitatis unitate.

V. De corepiscopis et qui idem sint aut si aliquid sint aut nihil.

VI. Item eiusdem de sacerdotibus qui de ecclesiis suis ad alios emigrant ecclesias.

Folgt dann: 'Post concilium Nicenum aliud' = Epistol. Damasi ad Paulinum H 499, doch ohne Ueberſchrift und Adreſſe; ſodann desgl. 'Omnibus dilectissimis fratribus et

consacerdotibus per orientem constitutis sancte catholice et apostolice ecclesie episcopus. Quoniam apostolice sedi reuerentiam debitam karitas vestra distribuit' etc. = Epist. Damasi H 516. — Folgen:

II. ohne Ueberſchrift: = Epist. Stephani ad Damasum H 501.

III. ohne Ueberſchrift: = Epist. Damasi ad Stephanum H 502.

(IV.) ohne Ziffer, aber mit Ueberſchrift: 'quod omnes heretici = H 508.

Brief ohne Ziffer, aber mit Ueberſchrift: 'de vana superstitione Chorepiscoporum uitanda'. — 'Dominis uenerabilibus fratribus Prospero, Numidie prime sedis episcopo, Leoni, Reparato, Alexandro, Benedicto, Rufo etc.' — 'Licet fratres karissimi', falſcher Brief des Damaſus, ſ. Blondell, Pseudo-Isid. 530. Jaffé 931. Den Bf. haben auch die codd. Mutinens., Andegav., Vindocin., Vatican. reg. 1054, Parisin. 3852 der Claſſe A 1 (H proleg. p. XXV). Warum ihn Hinſchius ausläßt, weiß ich nicht zu ſagen.

Item de sacerdotibus qui de ecclesiis suis ad alias migraverint = H 516.

Epist. Damasi ad episcopos Hiliricos = H 518.

— — — — Italie = H 519.

Capitula Siricii ad Eumerianum = H 520.

— — adv. Jovinian. = H 523.

— — per diuersos Episcopos directa = H 524.

Decreta Anastasii papae = H 525.

— — — ad Nerianum = H 526.

Epistola Innocentii pape = H 527.

— — — ad Victoricum = H 529.

— — — — Exsuperium = H 531.

— — — — Felicem Nucerian. = H 533.

— — — — Maxim. et Severum = H 544.

Epistola Innocentii pape ad Agapitum = H 544.
— — — — Rufum etc. = H 544.
— — — — Florentium = H 545.
— — — — Probum = H 545.
— — — — Aurelium et August(in)um = H 545.
— — — — eund. Aurelium = H 545.
— — — — — — = H 546.
— — — — Julianum (nicht am) = H 546.
— — — — Bonefacium = H 546.
— — — — Alexandrum = H 546.
— — — — Maximianum = H 546.
— — — — Alexandrum de pace = H 547.
— — — — eund. I, II, III. = H 547.
— — — — Atticum = H 548.
— — — — Laurentium = H 548.
— — — — Rufum et Eusebium = H 549.
— — — — Episcop. Tolos. (de Spaniorum repressione cod.) = H 552.
— Concilii Karthaginensis ad S. Innocentium = H 533.
Rescriptum (Innocentii) ad suprascriptum = H 535.
Epistola Milevitani concilii ad Innocentium = H 537.
— Innocentii ad quos supra = H 538.
— familiaris epp. quinque = H 539.
— Innocentii ad suprascriptos = H 543.
— — ad Aurelium familiaris = H 544.
— decretorum Zosimi ad Hesicium Salonitanum = H 553.
— Zosimi pp. ad clerum Ravennensem = H 554.
— decretorum ppe Bonifacii ad Honorium Aug. = H 554.
Rescriptum Honorii Augusti = H 554.

Epistola Bonifacii ad episcopos Galliae etc. = H 555.
— — — Hilarium = H 555.
— Celestini ad episcopos Galliae = H 556.
— — — — — = H 559.
— — — — Apuliae etc. = H 561.
Decreta Sixti papae = H 561.
— Leonis — adv. Euticen = H 580.
Epistola — — ad Flavianum = H 581.
Rescriptum Flaviani = H 581.
— Leonis ad Flavianum c. Euticetis perfidiam = H 597.
Epistola Petri Ravennatis adv. Euticeten = H 560.
— Leonis ad Ephesianam Synodum = H 560.
— — — Theodosium = H 561.
— — — Pulcheriam Augustam = H 602[a].
— — — — — = H 602[b].
— — — Marcianum et Faustum — H 603.
— — — Theodosium = H 603.
— — — Pulcheriam — H 604.
— — — Faustum et Marcianum = H 605.
— — — Pulcheriam = H 605.
Capitula — — Anatolium = H 606.
Epistola — — Marcianum Aug. = H 607[a].
— — — — — = H 607[b].
— — — Anatolium = H 608.
— — — Marcianum Aug. = H 608.
— — — Synodum Calcidonensem = H 609.
— — — Marcianum = H 609.
— — — Anatolium = H 610 [1]).

1) Den Schluß dieſes echten Briefs (Jaffé p. 42) laſſen die älteſten Hſchen der Claſſe A 1 weg (von 'et illa Nicaenorum canonum

Epistola Leonis ad Marcianum = H 582.
— — — — = H 583 (om. titul.).
— — — — de exilio Euticetis = H 583.
— — — Leonem Aug. = H 584.
— — — Turribium = H 591.
— — — episcopos per Siciliam = H 611.
— — — universos episcopos = H 614.
— — — Januarium = H 615.
— — — Rusticum = H 615.
— — — Anastasium = H 618.
— — — Nicetam = H 620.
— — — Affricanos episcopos = H 621.
— — — Theodorum = H 625.
— — — Leonem = H 626.
— — — Dioscorum = H 627.
— — — episcopos per Campaniam = H 629.
Decretum synodale Hilarii papae = H 630.
Epistola Hilarii ad Ascanium = H 631[a].
— — — — = H 631[b].
Decreta Simplicii ppe ad Zenonem = H 632.
Epistola Acacii ad Simplicium = H 632.
— Felicis ppe ad epp. per Siciliam = H 633.
— — — — Acacium = H 634.
— — — — Zenonem = H 635.
Decretum Gelasii ppe quod in urbe Roma cum LXX eruditissimis episcopis conscripsit = H 635.
— Gelasii generale = H 650.

— solubilis') und hängen dafür ein Stück ('quos videt — valeamus') aus epist. Innocentii I. p. ad Felicem Nocer. c. 5 an; unser Codex gibt den Brief vollständig, wie cod. 630. Vatican. (A/B) und die Klasse B.

Decretum Gelasii ad Sicilienses episcopos = H 654.
Epistola — ad Faustum = H 637.
— — — Anastasium = H 639.
Rationes reddende (de Acacio recte damnato) = H 641.
De eadem ratione redd. = H 646.
Epistola Anastasii ppe ad Anastasium Imp. = H 654.
— Symmachi ad Cesarium = H 657.
Decreta — = 657 (ohne Ueberschrift).
Exemplar constituti Symmachi = H 659.
Synodus palmaris = H 662.
Epistola Hormisdae ad Justinum = H 686.
— Justini ad Hormisdam = H 687.
— s. libellus fidei Johannis Cp. = H 688.
— Hormisdae ad Johannem = H 689.
— — — — de directis institutis = H 689.
— — — episcopos per Spaniam = H 689.
— — — — — — — = H 691.
— — — Epiphanium = H 691.
— — — Salustium = H 693.
— — — episcopos Boeticae = H 693.
Decretum Johannis ppe = H 694.
Epistola — ad Zachariam = H 694.
— — ad episcopos Italiae = H 695.
Decretum Felicis ppe = H 697—701.
Epistola Bonifacii ppe ad Eulalium = H 703.
Decretum Johannis ppe = H 704.
Epistola Agapiti ppe = H 706.
— Amatoris = H 708.
— Silverii ppe = H 708.
— Vigilii ppe = H 710.

Decreta Pelagii ppe = H 712.
— Johannis III. ppe = H 715.
— Benedicti ppe = H 718.
— Pelagii II. ppe = H 720.
— — ad Benignum = H 725.
— — = H 730.
— (Gregorii ppe) ad Reccaredum = H 734 [1]).
— — iunioris ppe = H 753.

Am Schluſſe heißt es: Expliciunt constituta pape Gregorii sub anathemate interdicta, was im Texte bei Hinſchius fehlt.

Hiemit ſchließt Pſeudo-Iſidor. Unſere Hſchrift läßt nun noch folgen: Decreta Bonefacii papae: 'Communis honor, communis dolor, quia unde per dei gratiam, erigimur, inde promerentibus peccatis nostris deicimur etc. etc. — totius huius summa sententie ac nostri forma decreti fratribus et coepiscopis nostris subscribentibus confirmabitur' (fol. 82v°—84v°). Dann heißen die Ueberſchriften der einzelnen Decrete weiter:

Decretum domni pape Bonefacii ut nullus in clerico (!) mulierem attingat.

Ut episcopus nullam feminam habeat neque cum aliqua habitet.

Ut filii clericorum seruorum ecclesia serui sint ecclesie cum omnibus adquisitis.

Ut filiis clericorum seruorum ecclesie nullus iudex libertatem promittat.

---

1) Die Hſchr. hat: 'cujus supra ad Reccaredum regem Gotherum', während ein Bf. nicht Gregors ſondern Pelagius' vorausgeht; ſie hat alſo aus einer andern geſchöpft, in welcher der Bf. an Reccared auf andere gregorianiſche Bfe folgte.

Ut serui ecclesiarum per manus liberi nichil adquirant.

(Ut) qui cartam per suas manus accepit finem ecclesie faciat.

Ut nullus iudex aut tabellio cartas scribant, quas serui ecclesie per manus liberi adquirant.

Unterſchrieben: Ego B. papa eterne urbis huic constituto synodali subscriptio. Ego A. sancte mediolanensis ecclesie archiepiscopus. Ego R. sicinensis ecclesie episcopus. Ego A. Cumanus episcopus. Ego L. taurinensis ecclesie episcopus. Ego P. cerdonensis ecclesie episcopus. Ego Leo eusebiane ecclesie episcopus. Actum Papie. kl. augusti imperante domino H. gloriosissimo augusto per manus fratris Leonis uercellensis episcopi.

Durch einen Irrthum des Librarius iſt offenbar die Unterſchrift B. papa in Bonifacius ſtatt in Benedictus aufgelöſt worden; denn wir haben hier die Beſchlüſſe des in Pavia unter Benedict VIII. gehaltenen Concils, welches man gewöhnlich (ſo auch Jaffé p. 355, vgl. Mansi XIX. 343. Pertz Legg. II. 561) auf den 1. Aug. 1022 ſetzt, das aber einige Jahre früher fällt, da bereits 1019 K. Heinrich II. die Beſchlüſſe der Synode zu Pavia in faſt buchſtäblicher Wiederholung zu Reichsgeſetzen erhob und ihre allgemeine Annahme in Deutſchland auf der Synode zu Goslar 1019 durchſetzte (vgl. Gieſebrecht, G. d. Kaiſerzeit, II. 168, 561 und Hefele CG. IV. 639).

Dieſe Decrete des Kaiſers Heinrich II. folgen in unſerem Codex nun unmittelbar, eingeleitet durch die Responsio Augusti: 'Nichil tibi, sanctissime papa B. possum negare etc.' Die Unterſchriften lauten:

Ego H. dei gratia imperator augustus, hanc constitucionem legis perpetue per consilium domni pape B. sug-

gerente plurimo coetu episcoporum deo auctore statui, firmaui et in semper ualere decreui et optaui meosque imperii primores firmare rogaui. Ego O. Marchio. interfui et hanc legem mundo pernecessariam et oculos ecclesiis sublatos reddentem firmaui et laudaui. Ego R. Marchio interfui et laudaui. Ego O. comes palatii interfui et laudaui. Ego ... [1]) Nach einer freigelaſſenen Zeile folgt eine Notiz über die Rangordnung der römiſchen Kleriker und ihre Verrichtungen, anf.: 'Primum omnium observancium est, septem esse regiones ecclesiastici ordinis urbis Romae et unaquaeque regio singulos habet diacones regionarios et uniuscuiusque regionis acoluthi per manus subdiaconi regionarii diaconi regionis suae officii causa subduntur'. Expl.: 'Descendente autem diacono subdiaconus qui primus apparuerit recipit euangelium et porrigat. PVM. (?) Die Notiz füllt 2½ Colonnen, deren zwei auf eine Seite gehen. Der Reſt des letzten Blattes iſt frei, dann folgt ein Quinio mit dem unter P. Martin I. gefeierten Concil von Rom (649): 'Incipit secretarius primus'.

Da Hinſchius auch bei Weitem nicht die Varianten ſämmtlicher von ihm eingeſehener Codices vermerkt und mitgetheilt hat (was übrigens nicht leicht möglich und zudem zwecklos geweſen ſein würde), ſo iſt es unthunlich, aus der genauen Vergleichung der lectiones variae das Verhältniß unſeres Codex zu andern mit Sicherheit zu beſtimmen. Das muß alſo immerhin bedauert werden, daß

1) Die übrigen Unterſchriften ſind verloren gegangen, vgl. Pertz Legg. II. 561, wo die Auflöſung der abbrevirten Namen gegeben iſt. Unzweifelhaft hatten unſer Codex und derjenige, aus welchem die Editoren bei Manſi und Pertz ſchöpften, denſelben oder wenigſtens einen nahe verwandten Urſprung.

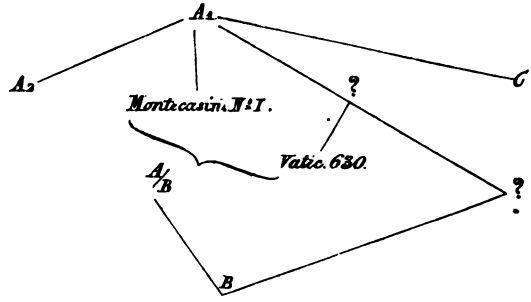
die Auswahl der Hschriften, deren Varianten der Herausgeber verzeichnete, keine einigermaßen umfassendere gewesen ist. Um Andern einen Anhaltspunkt zur Beurtheilung der Euser Hschr. zu geben, lasse ich nachstehend deren Varianten zu den 15 ersten Kap. der ersten der falschen Decretalen, des Briefes des Clemens an Jacobus, folgen, wobei der von Hinschius abgedruckte Text des Mutinensis (p. 30 ff.) zu Grunde gelegt ist.

Pag. 30, lin. 39. Epistola Clementis ad Jacobum l. 43. iherosolymis. que, so durchweg geschwänztes e. l. 44. fundate. ceteris. l. 46. Simon Petrus. l. 47. definitus. etiam. l. 48. electio. l. 50. qui et uocatus. l. 52. velud. — p. 31. l. 1. add. protraham. l. 2. add. pro. l. 3. fidicia. l. 5. per orbem terre usque. noticiam. l. 6. patiendo. l. 7. diebus quibus uite finem imminere. l. 12. q m initio, wo ab über d. Z. von anderer Hand zugefügt ist. in finem. l. 16. pacientem. l. 19. fehlt enim. l. 17. add. qui ad liquid., nachher audite. l. 21. inquid. l. 22. fieri von anderer Hd. zugefügt. Dann: et eo magis quo excusas. haec von späterer Hd. (= sp.) zugefügt. l. 26. in fehlt. l. 29. primum te obtul. domino. quasi pericul. pecc. timens. l. 30. refugis. l. 34 f. citius mihi. l. 38. scio quod. l. 39. pacienciae. l. 40. racione. l. 41. Nach Christus Punkt. — p. 32. l. 2. plebe (die Hschr. scheint nach dem Dictat geschrieben zu sein). et auxil. tuum in preliis exibe regi optimo. l. 4. maxime. l. 5. ueretamen. l. 6. commoneri. l. 8. nec fidei iussor. l. 9. neue in ulla alia. negotii. l. 11. uti ne prefac. l. 10. uacari. l. 11. ista namque. exibeant. l. 12. discentes. l. 13. tibi sp., om. dei. l. 16. uacantem. l. 18. quo ipsam. l. 20. decipies. l. 21. nach audiunt Punkt. l. 22. fiet. l. 24. om. hoc. oportune. l. 25.

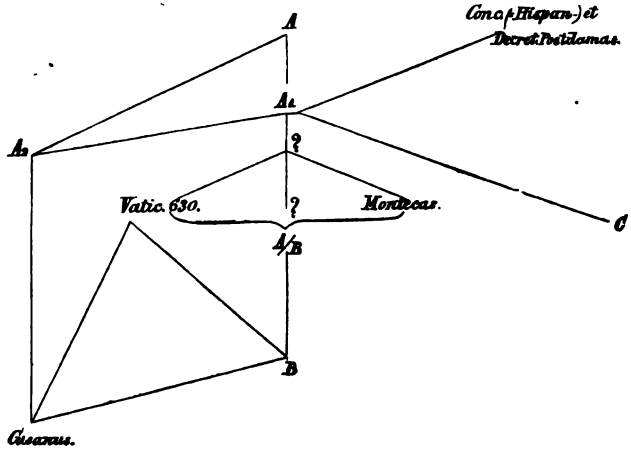
uerba tua. l. 26. tamqui. l. 27. ibi esse. l. 29. solueris. l. 32. neglegant. l. 43. poenas dabitis. — p. 33. l. 1. se (?) quidem. l. 6. pernitiosum. l. 7. et misericord. l. 8. virorum. l. 9. omni. l. 11. operam. l. 13. figatis. l. 18. est et salus. communes. l. 24. et vor e contr. om. l. 31. sint. l. 36. possimus. l. 37. omnia haec. praedixit. l. 38. a cordibus abicite uestris. l. 39. opus om. et benign. l. 41. add. uel aliquod malum. l. 42. praeest. l. 43. suo possit. l. 44. ad perpetua. — p. 34. l. 1. De ministerio diaconorum et quales debent esse. l. 4. comm. sol. l. 12. alioquin et. l. 15. diaconis. l. 16. plebs add. vor ignorant. l. 17. scientia. l. 18. suggerat. l. 20. instituunt inc. l. 21. amina igitur. l. 24. praecipue om. l. 25. probatis ibi om. esse. l. 28. per quod. l. 29. add. habitare. l. 30. quaeque. l. 31. om. ergo. l. 32. domin. dominus ipse. om. deus. l. 33. impleat episcopus. l. 37. et pericula. terreni uero. l. 38. uallibus. l. 39. ducantur. l. 41. de reprom. l. 42. disuetiunt. — p. 35. l. 3. inire. l. 2. submersiones. l. 4. audire. l. 5. bonis operibus et bonis moribus. l. 6. epibate. l. 9. nautologi. l. 19. et hominum insuper insidias ac dolos. l. 20. senserunt st. nouerunt. l. 21. singillationes.

Diese Angaben genügen schon, um die durchgängige Verwandtschaft unserer Hschr. mit den codd. Bambergens., Darmstadt., Sangallens. (A 2) darzulegen. Wiewol die Kapiteleintheilung nun erst eigentlich mit den Decreten des Damasus beginnt, wenigstens von da ab erst allgemein durchgeführt ist, so dürfte doch kaum zu zweifeln sein, daß unser Cusanus aus der Recension A 2 hervorgegangen; aber, da er zwar die Concilien nicht, wol aber die nachdamasischen Briefe zum großen Theile hat, welche in der ursprünglichen Recension A 2 fehlten, so muß er zugleich

mit einer anderen Handschriftenclasse in Verbindung gebracht werden. Von der praefatio conc. Nicaeni an gibt sich eine wenn auch entfernte Verwandtschaft mit einigen Hschr. der Classe A 1, dem Parisin. suppl. lat. 840, sowie dem Rothomag. (H. p. XXIII) kund. In der Epist. Innocentii ad Felicem Nocerian. (H. p. XXV) fehlt der Zusatz der Classe A 1, wie in den Hschr. A/B, B und C (vgl. H. p. 533). Die sieben aus der Quesnelliana entnommenen Briefe Innocenz des I. folgen wie in B nicht auf den vierten Bf. (ad Felicem), sondern auf sämmtliche der Hispana entlehnte (H. p. LIX). Die Liberischen Briefe hat unsere Hschr. wie die codd. Bambg., Val., Darmstadt., Sangall. (vgl. H. p. XCIV), die damasischen fast ganz wie B, völlig wie Vatic. 630 (A/B). Ebenso die des Gelasius. Dagegen hat Vatic. 630 die Concilien. Die Decreta Symmachi weichen im Cusan. von A 1 und B ab, die Gregors I. fehlen alle bis auf einen, also abweichend von A 1 und B. Es liegt mithin auf der Hand, daß von allen bisher bekannten Hschriften Pseudo-Isidors keine als Mutter oder Schwester unserer Cueser Hschr. angesehen werden kann: das Verhältniß, in welchem sie zu andern steht, wird immer nur als eine mehr oder weniger entfernte Verwandtschaft zu betrachten sein. Nach den Unterstellungen des Herausgebers stünden die Handschriftenfamilien etwa in folgender Verwandtschaft:



Nennen wir dagegen A die urſprüngliche Recenſion der falſchen Decretalen, aus welcher durch Hinzunahme der Concilien und nachdamaſiſchen Briefe (Conc.) A 1 entſtanden, direct aber wieder die aus A 1 interpolirten Hſchr. der Claſſe A 2 hervorgingen (die gleichwol immerhin den Typus der erſten Recenſion am treueſten wiedergeben), und halten wir feſt, daß Vatic. 630 ſich den Hſchr. B mehr nähert, während der Montecasinensis 'nr. I. größere Aehnlichkeit mit A 1 und A 2 zeigt, ſo ergäbe ſich folgendes Schema:



Zum Schluſſe noch eine Bemerkung über den Namen des Falſarius, dem wir die Pſeudoiſidoriſche Sammlung verdanken. Bekanntlich führt der Mann in den Handſchriften dreierlei Beinamen: (Isidorus) Mercator, Peccator oder Mercatus. Peccator kommt hauptſächlich nur in Hſchr. der Claſſe B und ſonſt in jüngern codd. vor, darf alſo als offenbares Product der Verlegenheit der Abſchreiber außer Acht gelaſſen werden. Mercator haben faſt alle Hſchr., welche die Vorrede geben (meiſt A 1). Von den Hſchr. der Claſſe A 2 haben vier (Parisin. 4280, Act., Lucensis, Pistoriensis, Vatican. 629) 'Isidorus mercatus servus Christi', während andere, wie der Bamberg. und Valicellanus 'Mercator' geben. Hr. Hinſchius hält Mercator als echt feſt und verwirft die Deutung von mercatus = redemptus (etwa wie Paulus ſich δοῦλος Χριστοῦ Rom. 1, 1 und a. a. O. nennt; es hätte vielleicht von dem Herausgeber p. CCXXII. erwähnt werden können, daß dieſe Erklärung ihm wol zuerſt von meinem frühern Freunde Dr. Nolte in Paris in einer mir noch gegenwärtigen Unterhaltung unterbreitet worden war). Freilich weiß Niemand Mercator zu erklären; die einzige Bedeutung, in der das Wort im mittelalterlichen Latein vorkommt, iſt die eines (umherreiſenden) Handelsmannes (vgl. Ducange-Henschel, glossar. med. et infim. latin. 1845. IV. 366), die hier keinen Sinn gibt. Ich muß meinerſeits geſtehen, daß ich Mercator viel eher als Verbeſſerung der Librarii verſtehe, denn Mercatus. Das Gewicht der Claſſe A 1 fällt weg, ſobald wir die Poſteriorität derſelben erkannt haben; daß nur in Hſchr. der ältern Recenſion Mercatus ſich erhalten hat, iſt ſehr bedeutſam; daß es ſich nicht in allen erhalten hat, läßt ſich eher erklären, weil A 2, wie mehrmals bemerkt, aus Hſchen

der Classe A 1 interpolirt ist. Die Annahme, es sei mercatus als part. perf. im passivischen Sinne (= redemptus), was sprachlich bei einem Schriftsteller des IX. Jahrh. kein Bedenken hat, zu lesen, dürfte also manches für sich haben. Als allein möglich will ich sie aber nicht bezeichnen, denn es wäre immerhin denkbar, daß der Compilator sich etwa den Beinamen eines ältern Compilatoren kirchenrechtlicher Schriften, des Marius Mercator (der sich auch servus Christi schreibt) beigelegt hätte [1]).

Die Handschrift Pseudo-Isidors, welche ich oben besprochen, ist soeben Gegenstand einer sehr interessanten Publication geworden. Mein Freund Hr. Dr. Jos. Klein in Bonn war bei mir auf dieselbe aufmerksam geworden, und da ich ihm die Benutzung ermöglichen konnte, fand er unter den von mir nicht näher untersuchten, weil dem Theologen wenig bietenden Excerpta (unter nr. 15) noch ungedruckte Fragmente Ciceronischer Reden. Er veröffentlichte diesen schönen Fund in der im Juli d. J. erschienenen Schrift: „Ueber eine Handschrift des Nicolaus von Cues" u. s. w. Berlin 1866 (bei Weidmann), die ohne Zweifel die Aufmerksamkeit der Philologen in hohem Grade beanspruchen wird. In seiner Einleitung giebt Klein eine geschichtliche Skizze über die Cueser Stiftung, insbesondere über die Geschicke der Bibliothek, im Ganzen im Anschluß an meine betr. Notizen in Naumanns Serapeum 1864, Heft 23; sodann eine viel ausführlichere Beschreibung des Codex, als sie natürlich in meinem Gesammtkatalog, der dazu noch in sehr kurz zugemessener Zeit abgefaßt worden, möglich war. Bei einer nochmaligen

1) Die nachstehenden Bemerkungen sind erst während des Druckes des Vorhergehenden niedergeschrieben worden.

Durchsicht der Hschr. überzeugte ich mich, daß, obschon mein Freund genauer zugesehen hat, doch noch einige Berichtigungen zu machen sind.

Der von mir loco 8°, von Klein 6° angeführte, in dem Cod. Cusanus enthaltene Tractatus ad Karolum regem Francorum ist Hinkmars Abhandlung de cavendis vitiis et virtutibus exercendis, an Karl d. Kahlen gerichtet (s. Migne's Ausgabe des Hinkmar I. 857). Der darauffolgende Dialogus Basilii Caesariensis etc. ist nicht, wie die Ueberschrift will und mein Katalog annahm, eine Schrift des h. Basilius, sondern, wie ich bei der Lectüre der ersten Sätze sehe, eine Uebersetzung von Chrysostomus de sacerdotio. — Der von mir unten n. 14, von Klein unten n. 10 angezeigte Tractat in 40 Kapiteln, sammt dem darauf folgenden über Immunität, gehört nicht, wie die Marginalbemerkung des Codex vermuthen läßt, dem Hinkmar an; beide kanonistischen Abhandlungen sind aus der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts, und in mancher Hinsicht für die Litteratur des Kirchenrechts von Interesse; eine Analyse derselben gedenke ich später zu geben. Der folgende Titel Proverbia Grecorum enthält, wie Klein richtig angiebt, Excerpte aus Augustin, Hieronymus, Lactantius, nebst denjenigen aus klassischen Auctoren. Dann folgt Eucherii epistula paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophia (Migne I. 711. Klein), endlich Auszüge aus Valerius Maximus. Unter n. 16 (Klein n. 12) folgen Hinkmar'sche Schriften, capitula, decreta et epistolae, ohne Titel; „das Ganze vollständig, nur fehlt die in den Ausgaben des Hinkmar sich findende Titulatio metrica, nebst der Responsio in unserer Handschrift"; so Dr. Klein, jedoch irrthümlich.

Es ſind bei Weitem nicht (wie ſchon der geringe Umfang von 20 foll. zeigen mußte) ſämmtliche Briefe u. ſ. w. des berühmten Erzbiſchofs von Rheims, ſondern nur das Opusculum ad Hincmarum Laud. episcopum = Migne II. 290, dem noch zwei Briefe Hinkmars an den Nämlichen (ſeinen Neffen) folgen, vgl. Migne II. 494. — Die unter nr. 20° erwähnte Abhandlung Pelagii haeretici de vita christiana, ſ. Migne I. 383 sq. — Von den sub nr. 22° aufgeführten tractatus varii iſt der erſte, auf Hieronymi sent. de essentia animi folgende nach Kleins Ermittelung das 1. Kapitel von Eucherii liber formularum spiritualis intelligentiae bei Migne Patrol. L. 759. Die vita S. Hieronymi iſt die von Mabillon, dem erſten Herausgeber derſelben, dem Gennadius Maſſilienſis zugeſchriebene. Das Gedicht des Anselmus nebſt ſeiner ſonderbaren Epistola ad Heinricum imperatorem (fol. 326), welche ich ſelbſt anderwärts der Curioſität halber abdrucken laſſen wollte, hat Hr. Klein auch bereits mitgetheilt (S. 19 f.). Desgl. ein Stück auf fol. 147 über Sulpiz Sever, wo Klein aber offenbar aus Zerſtreuung Sulpitius aquitanice prouincie uirgenem et littera nobilis et paupertatis et humilitatis amore conspicuus lieſt ſtatt S. a. p. uir genere etc. atque humilitatis etc. Gegen den Schluß des Fragmentes iſt das oml' aufzulöſen in omiliam. In der Einleitung S. 4 erinnert Klein: Daß Handſchriften von Cues nach Trier gekommen ſeien und ſich noch in der dortigen Stadtbibliothek befänden, ſei eine unbegründete Vermuthung von Swalwe archief voor kerkel. geschiedenit; deel IX, bl. 74. n. 86. Solcher Hſchriften ſind freilich keine mehr in Trier, daß deren aber da geweſen ſind, hätte mein Freund aus der Vorrede zu meinem Katalog der Cueſer Hdſchriften und aus

den Notizen über Cod. Hebr. nr. 4 und 5 ersehen können.

Gelegentlich freue ich mich, den Freunden der Kirchengeschichte die neue kritische Ausgabe des Orosius anzukündigen, welche Hr. Dr. Klein bearbeitet.

Zum Schlusse möchte ich noch erinnern, daß dem Herausgeber des Pseudo-Isidor eine Handschrift der Capitula Angilramni entgangen zu sein scheint, welche, nach den Mittheilungen in Pertz Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde VIII. 476 zu schließen, sich in der Stadtbibliothek zu Namür (sub nr. 5. ol. S. Huberti, saec. XII.) befindet.

Dr. Franz Xav. Kraus.

4.

Der Abfall der Niederlande. Von **F. J. Holzwarth.** Erster Band. **Genesis der Revolution.** 1559 bis 1566. Schaffhausen, Verlag der Hurter'schen Buchh. 1865. Pr. 3 fl. 48 kr.

Es fehlt unserer Zeit nicht an gründlichen Forschern, welche verjährte Vorurtheile zu vernichten und parteisüchtige Geschichtsfälschung zu entlarven bemüht und geeignet sind. Der Fortschritt unserer Zeit hat sich vor Allem darauf geworfen, das Quellenmaterial kritisch zu sichten und zugänglich zu machen. Aber es liegt die Gefahr nahe, daß unter der schwerfälligen Gelehrsamkeit die Geschichtswerke die zündende Kraft der Volksthümlichkeit und den Reiz der Darstellung einbüßen. Nicht ohne Glück haben in neuester Zeit auch katholische Schriftsteller den historischen Roman in die Lücke zu stellen versucht, welche von der Geschicht-

ſchreibung offen gelaſſen worden. Aber es iſt immerhin gewagt, dem Roman eine Aufgabe zuzuweiſen, die der Geſchichtſchreibung von Natur zukömmt, auf das Volk zu wirken, ihm ſeine Vergangenheit vor Augen zu ſtellen, ihm ſeine eigenen Zuſtände verſtändlich zu machen, durch große Erinnerungen von Glück und Unglück, Größe und Verfall, Geiſt und Herz anzuregen und zu ſtählen, und den Glauben an eine höhere Gerechtigkeit, die über allen Wechſelfällen der Ereigniſſe, über allen menſchlichen Leidenſchaften und Verirrungen waltet, in den Herzen zu befeſtigen.

Die Geſchichtſchreibung, die dieſes leiſten will, muß vor Allem durch die Macht der objectiven Wahrheit wirken; ſie muß ihr Recht, Glauben zu fordern, zu allererſt durch treue Mittheilung der Thatſachen und ihrer Belege beweiſen; ſie darf nicht durch ungezügeltes Spiel der Phantaſie und durch poetiſche Lizenzen, wie wir ſie aus der Schillerperiode kennen, ſich dem Verdacht ausſetzen, die Wahrheit einem ſubjectiven, ſei's äſthetiſchen, ſei's politiſchen Zwecke unterzuordnen.

Die Geſchichte des Abfalls der Niederlande hat, wie männiglich bekannt, den Parteimännern der verſchiedenſten Richtungen, den kosmopolitiſchen Idealiſten, den politiſch Liberalen, wie den Oranienmännern auf dem confeſſionellen Gebiet, die Verſuchung nahe gelegt, ihre eigenen Ideen in fremdem Lichte zu beſchauen, zu bewundern und ihrem Publicum zu empfehlen. Es konnte nicht fehlen, daß bei dem regen Intereſſe, welches dieſe Darſtellungen ſtets fanden, und bei dem Antagonismus der Parteimänner nach und nach auf alle einzelnen Momente der objectiven Wahrheit Licht fallen mußte, und es bedarf nur einer kundigen Hand, um die einzelnen Ergebniſſe zu einem ſchönen Gan-

zen zu ordnen und zu verbinden. So faſſen wir die Aufgabe, die H. Holzwarth ſich geſtellt hat, und wir können den Reſultaten, die uns bis jetzt vorliegen, unſere Anerkennung nicht verſagen. Treue Prüfung des ſehr umfangreichen Materials, Unabhängigkeit des Urtheils, Tiefe und Wärme der Auffaſſung und lichtvolle Zeichnung ſind Vorzüge, die umſomehr hervorgehoben werden müſſen, je ſchwieriger es ſein mußte, in dem wirren Chaos von Meinungen den freien Blick zu bewahren, die geheimen Triebfedern der Bewegung aufzufinden, die geheimſten Gedanken einer Partei von Verſchwornen zu errathen, die verborgenen Fäden eines tückiſchen Gewebes aufzufaſſen, und die Bosheit und Schlechtigkeit manch eines Herzens zu ergründen.

Der vorliegende Band behandelt die Geneſis der Revolution. Die Grundgedanken der Holzwarth'ſchen Anſchauung ſind dieſe. Die Revolution iſt nicht aus dem Volke herausgewachſen, iſt kein Kampf der Völkerfreiheit gegen die Deſpotie, iſt nicht ein Sieg der reformatoriſchen Ideen über kirchlichen Glaubenszwang, ſondern ſie iſt von einer Adelspartei gemacht worden, welche die wilden Leidenſchaften mit künſtlichen Mitteln aufſtachelte und alle die rohen, entfeſſelten Elemente, wie ſie jene Zeit aller Orten darbot, in ihren Dienſt nahm. „Es iſt unzweifelhaft, daß der hohe Adel nicht mit der klar gedachten Abſicht, die Niederlande der ſpaniſchen Herrſchaft zu entreißen oder ſie dem katholiſchen Glauben abtrünnig zu machen, in die Oppoſition eingetreten iſt. Aber nachdem dieſe den beabſichtigten Erfolg nicht hatte und die unfähige Königsgewalt ihr doch das Haupt nicht abſchlug im erſten Augenblicke, da ſie es erhob, wurde zu Angriffsmitteln der

bedenklichſten Art geſchritten, und das um ſo verwegener und nachdrucksvoller, als die Majeſtät immer nur als ein Popanz und nirgends als reale Wirklichkeit ſich zeigte, immer nur verſprach oder drohte, jede entſcheidende That ins Endloſe verzögerte und keine mit dem erforderlichen Nachdrucke begleitete. Es wurde das Volk zur Unzufriedenheit um jeden Preis aufgeregt, und da die religiöſe Frage am Mächtigſten ſich erwies, die Geiſter zu verwirren und die Gemüther aufzuregen, ſo wurde die Brandfackel der religiöſen Zwietracht unter die Nation geworfen. Jetzt aber war an einen Stillſtand nicht mehr zu denken, weder von Seiten des Königs noch von Seiten der Niederlande. In den Niederlanden mußte man entweder zur Vaſallentreue zurückkehren oder mit den Waffen in der Hand der Königsgewalt gegenüber treten." S. XV.

Ein eigenthümliches Licht fällt bei dieſer Betrachtungsweiſe auf König Philipp, der nicht ſo faſt durch Härte und Gewaltthätigkeit oder ſpaniſchen Stolz, als durch Mangel an wahrer Regenteneinſicht, Energie und Feſtigkeit die Kataſtrophe beſchleunigte. Die vielen Momente, welche zuſammentrafen, ihn den Niederländern perſönlich unbeliebt und fremd zu machen, fallen weniger in die Wagſchale als ſeine eigenthümliche Art, die Regierung zu handhaben. Durch den Glanz und die Leutſeligkeit des äußern Auftretens hätte er ein Volk ſich anhänglich machen können; dagegen die Revolution hat ihren Urſprung nicht im Volke, ſondern in den Umtrieben des Adels und in den Mißgriffen der Kabinete.

Es mag jedoch ſein, daß der Vf. den König Philipp II. ungünſtiger beurtheilt, als er verdient. Ob ſich durch größere Energie, durch weniger Nachgeben und Schwanken

die Partei hätte unterdrücken lassen, läßt sich unmöglich mit Sicherheit behaupten. Es giebt der Fälle genug, in denen Handeln ebenso gewagt ist, als Zuwarten. Wir glauben, daß ein großer Theil der Schuld der persönlichen Thätigkeit Philipps abzunehmen und auf ein Verhältniß zurückzudatiren ist, das Philipp als Erbe von seinem Vater angetreten, wir meinen die mehr und mehr durchgeführte Lostrennung der Niederlande vom deutschen Reich. Der Vf. hat diesem Umstand wohl zu wenig Beachtung geschenkt, und auch sein Kritiker, H. Beckmann [1]), scheint uns zu wenig Gewicht darauf zu legen, weßhalb wir zur Begründung unsrer Ansicht Einiges beibringen müssen.

Die Führer der Bewegung in Holland erklären selbst, daß nicht um der Religion willen die Waffen ergriffen worden seien; als wahrer Grund aber der Erhebung wird bei Hugo Grotius angegeben die Aufrechthaltung des belgisch deutschen Regiments nach den Gesetzen und Sitten der Vorfahren gegenüber der neuen spanischen Herrschaft [2]). Diesen Gedanken hat in neuerer Zeit besonders H. Leo ins Licht gesetzt [3]). Die Stellung der Niederlande im Reich war eine eigenthümliche und verhältnißmäßig günstige. Nicht als ob sie geringere Lasten zu tragen gehabt hätten. Im Gegentheil waren sie als habsburgisches Kronland unter Karl V. in solchem Maaße in Anspruch genommen worden, daß sie sich der Reichssteuer entziehen zu dürfen glaubten und auch wirklich auf einem Reichstag zu Nürn-

1) Bonner theologisches Literaturblatt 1. Jahrg. N. 8. S. 250 ff.

2) Bello quaesita fuit tutela regiminis Belgico-Germanici juxta leges moresque avitos, adversus novum dominatum Hispanicum; bei Valerii Andreae, bibliotheca belgica. Lovanii 1643. p. 7.

3) Zwölf Bücher niederländischer Geschichten 2. Theil. S. 858 ff.

berg 1543 trotz der Geldnoth des Reichs Freisprechung von den Reichssteuern zu wege brachten. Dafür hatten sie freie Verfassungen, reiche Privilegien und blühten stattlich heran; unter diesen Verhältnissen konnte, von der Nationalität ganz abgesehen, die Verbindung mit dem Reich mehrfache Vortheile bieten; man konnte unter Umständen die Vortheile des Reichsverbandes und das Privilegium einer Sonderstellung zu gleicher Zeit ausnützen. Der Adel mochte sich eine selbstständigere Machtstellung versprechen von dem Anschluß an das Reich, als von dem Anschluß an Spanien. Das Volk war mit tausend Fäden an deutsche Interessen geknüpft, an Spanien mit keinem einzigen. Spanien hat nie das Glück erfahren, Völkerschaften, die durch Eroberung oder Vertrag ihm unterthan wurden, sich in Liebe zu verbinden und glücklich zu machen; das Volk der Niederlande mußte es bald tief empfinden, was das spanische Wesen für dasselbe Fremdes und Abstoßendes hatte. Karl V. hat angefangen den Reichsverband zu lockern. Schon in den Unterhandlungen wegen Vermählung Philipps mit Maria von England waren die Niederlande dem künftigen Sohne Maria's und englischen Thronfolger als Erbe zugesagt; später wenden sie durch einen eigenmächtigen Akt an Spanien geknüpft, nicht ohne Verletzung der Rechte der Erbfolge, wie der Vf. S. 8 hervorhebt. Aber Karl war deutscher Kaiser, war ein geborner Niederländer, war in seinem ganzen Wesen und Auftreten der Stolz der Niederlande; von ihm mochte man selbst einen Gewaltakt ertragen; nicht so von Philipp, welcher die ganze Kälte des Spaniers an sich trug und welcher in mehr als einer Beziehung es empfinden ließ, daß der noch bestehende Zusammenhang mit dem Reich be-

deutungslos werden müſſe. Die Inquiſition ward nicht gefürchtet, ſo lange man nicht die ſpaniſche Inquiſition in Ausſicht hatte. Selbſt die Errichtung der neuen Bisthümer, eine an ſich ebenſo berechtigte als den Verhältniſſen angemeſſene Maßregel, nahm den Schein an, als ſollte die belgiſche Kirche aus der bisherigen Verbindung mit deutſchen Metropoliten unter ſpaniſches Regiment übergehen. Sogar die Einführung des Tridentinum in den Niederlanden ließ gewiſſe Hintergedanken argwöhnen, da ſie weniger in den niederländiſchen Zuſtänden als im ſpaniſchen Staatskirchenthum ihre Häkchen fand.

Wir meinen nicht, daß nur politiſch redliche Motive eine Verbindung mit Spanien ungenehm erſcheinen ließen. Die Ungebundenheit des Adels, die Umtriebe der Religionsneuerer fanden in deutſchen Zuſtänden eine freiere Gewähr, als in ſpaniſchen. Aber ob man durch Gewaltmaßregeln den Funken der Reformation hätte erſticken können? Mehrere Adeliche wie Wilhelm von Oranien waren mit proteſtantiſchen Häuſern aufs Nächſte verbunden. Die großen Handelsſtädte beherbergten Maſſen von Ausländern aus dem proteſtantiſchen Deutſchland, England u. ſ. w. Mit den deutſchen Söldnern, die Karl V. ins Land gebracht, war ebenfalls ein in diſciplinärer und religiöſer Beziehung zerſtörendes Element hereingekommen. Dazu die Umtriebe von England her, wo die der Inquiſition Entflohenen mit offenen Armen aufgenommen wurden, und von Frankreich, von wo aus die Hugenoten ihre verderblichen Verbindungen anknüpften; endlich ein vielfach unzuverläſſiger Clerus, der die verſuchte Verbeſſerung der kirchlichen Verhältniſſe, wie namentlich die Errichtung der neuen Bisthümer, aus eigennützigen Abſichten erſchwerte: dies Alles giebt uns ein

Recht, den Grad der Verschuldung Philipps II. tiefer anzusetzen.

Dagegen ist der Charakter und die Stellung der Statthalterin Margaretha von Parma meisterhaft gezeichnet. Die Situation hätte einen Mann gefordert, und Maria war trotz des Bärtchens, das ihre Oberlippe zierte und des Podagra, das sie sich auf ihren Jagden zugezogen haben soll, eben doch ein Weib in Momenten, wo manchen Mannes Muth hätte sinken mögen. Mitten hineingestellt zwischen den Adel, der hinter ritterlicher Galanterie seine Umtriebe zu verbergen wußte, und den König, der, ohne selbst die Dinge in Augenschein zu nehmen, auf die Berichte der streitenden Parteien angewiesen war, hatte sie wenigstens eine treue Stütze, so lange Cardinal Granvella ihr zur Seite stand; er meinte es redlich und durchschaute die Verhältnisse. Daß sie ihn fallen ließ, ihn dem Ungestüm seiner Feinde opferte, war entweder der entscheidende Fehlgriff, oder — wenn es Nothwendigkeit war — das Zeichen, daß der Friede fürder unmöglich. Margaretha hatte ihre Selbstständigkeit überschätzt, als sie diese Wendung nahm und liberal, wie wir jetzt sagen würden, zu werden anfieng.

Vortrefflich schildert H. die Umtriebe des Adels; er überzeugt uns aufs Neue, daß Kriege und Revolutionen nicht um einer Idee willen geführt werden. Man nahm Motive, die auf entzündbare Gemüther wirken, zum Vorwand. So die Inquisition und die Religionsedikte. „Wo den Herrn die Execution der Religionsedikte persönlichen Vortheil brachte, da waren sie scharfe, unerbittliche Vollstrecker derselben. Viglius klagt sie dessen an. In ihren Gouvernements, wo sie die Sache des Königs zu vertreten

hatten, ließen ſie alle Nachſicht gegen die wegen Glaubensabfalls Angeklagten walten, auf ihren eigenen Territorien, wo die Güter der Confiscation ihnen zufielen, wichen ſie keinen Finger breit von dem harten Wortlaut der Geſetze ab." S. 212 f.

Wir verſagen es uns, weitere Details hier mitzutheilen, ſo ſehr Geſtalten wie Oranien, Egmont, Brederode die Feder gleichſam herausfordern. Ebenſowenig wollen wir ausführlicher berichten über die ſehr ſchönen und intereſſanten Partien, in denen die kirchlichen, kulturgeſchichtlichen und wiſſenſchaftlichen Zuſtände der Niederlande und vor allem der berühmten und glaubenstreuen Univerſität Löwen mit Verſtändniß und Vorliebe behandelt ſind. Mehrere hieher gehörige Schilderungen wurden ſchon früher im „Katholik" Jahrg. 1865 veröffentlicht.

Vielleicht der höchſte Reiz des Buches liegt in der Zeichnung der Charaktere, die offen und enthüllt, ſo recht plaſtiſch heraustreten. Das liegt zum Theil in der eigenthümlichen Darſtellungsweiſe, über welche einige Bemerkungen geſtattet ſein mögen. Dieſelbe hat wenig von dem, was man den der Geſchichtſchreibung eigenen claſſiſchen Stil nennt; ſie hat vielmehr etwas von der Novelle, kurze Sätze, frappante Sentenzen und Wendungen, Lebhaftigkeit im Wechſel der Scenen. Man möchte den Stil einen blühenden nennen; nur ſchade, daß der Geſchichtſchreiber eben nicht wie der Novelliſt die Thatſachen ſich unterordnen kann, ſondern genöthigt iſt, bei ihnen zu verweilen, auch wo der Leſer daran ſeine Kurzweil nicht findet. Die Intriguen, die der Hiſtoriker darzuſtellen hat, ſpotten der poetiſchen Abwechslung, der genialen Erfindung, und ſind deßhalb der novelliſtiſchen Darſtellung hinderlich. So an-

sprechend darum von Anfang an das Werk sich liest, so sehr ermüdet es zuletzt; schon ein Blick auf die Inhaltsübersicht befremdet, wenn man liest: Achtes Kapitel. Es blitzt. Neuntes Kapitel. Sturm. Zehntes Kapitel. Windsbraut und plötzliche Stille. Mehrmals läßt sich außer der Reinheit der Correktur auch die Feile des Stils vermissen. S. 26 heißt es: „Philipp ließ geleistete Dienste nicht unbelohnt und er gab gerne und reich. Aber er that es selten und ließ lange warten." Solche Antitheſen sind etwas mehr als frappant.

Diese Bemerkungen sollen der Werthschätzung des Buches keinen Abbruch thun; wir durften sie machen gegen einen Schriftsteller, an den wir hohe Anforderungen zu stellen berechtigt sind. Wir erwarten mit nicht geringen Hoffnungen die Fortsetzung.

Repetent Linsenmann.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtundvierzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1866.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Jehovaengel des Alten Teſtaments.

(Schluß.)

Von Lic. Aug. Rohling in Münſter.

III.

Der Jehovaengel in den hiſtoriſchen Büchern des A. T.

Die Sachlage bleibt im Ganzen dieſelbe wie in No. II, Alles iſt durchweg den Erzählungen im Pentateuch analog, und wir werden uns daher kurz faſſen können.

Im Buche Joſua begegnet uns der מַלְאַךְ יְהוָה mit der Botſchaft an Joſua, daß der Herr die Stadt Jericho ſammt ihrem Könige in ſeine Hand geben und ihre Mauern wunderbar ſtürzen werde (5, 13 — 6, 5). Eben in Gedanken mit der Eroberung Jericho's beſchäftigt ſieht Joſua einen Mann mit gezücktem Schwerte vor ſich und bekommt auf die Frage: „gehörſt du zu uns oder zu unſern Feinden" die Antwort: „nein, ſondern ich bin der Fürſt des Heeres Jehova's, jetzt bin ich gekommen..." Ob wir צְבָא יְהוָה mit

Hofmann (Schriftb. 1, 335) für das am Beginne seiner Kriegsarbeit stehende Volk Israel halten oder, wie uns richtiger scheint, weil die aus Aegypten ziehenden Schaaren Israels wohl צִבְאוֹת יְיָ Ex. 7, 4; 12, 41 heißen, Israel aber niemals צָבָא יְיָ im Sing. genannt wird, nach 3 Kön. 22, 19; Ps. 103, 21 von den Engeln erklären, bleibt für unsere Frage völlig gleich. Im ersten Falle würde Israel immerhin noch als einem besondern himmlischen Führer anvertraut erscheinen können, da es auch in der Wüste hinter dem in der Wolkensäule thronenden Engel einherzog; im letzten Falle wären viele Engel zu seinem Schutze ausgesandt, die unter dem Befehle eines höhern Geistes Israel helfend zur Seite stehen, wie dies in symbolischer Weise auch in dem Traumgesichte Jakobs dargestellt wurde. In beiden Fällen bleibt es ungewiß, was man unter dem Josua erscheinenden Engel zu denken habe, und ganz unerklärlich ist es, wie Hgb. die Endlichkeit des in Rede stehenden Geistes mit den Worten „jetzt bin ich gekommen“ nicht vereinbar finden kann. Daß der Fürst des Heeres Gottes mit seinem Kommen nicht schon Alles als abgemacht bezeichnen will der Art, daß eben sein Kommen an sich vollkommne Bürgschaft für den Erfolg des nahen Kampfes bieten sollte, ergibt sich mit Bestimmtheit aus der sofortigen Frage Josua's: was redet mein Herr zu seinem Knechte? Der Zweck seines Kommens war also durch jene Worte noch keineswegs deutlich; war es doch möglich, daß ähnlich wie Moses Ex. 14, 2 angewiesen wurde, nicht nordöstlich vorzurücken und das rothe Meer zu umgehen, sondern südwärts an demselben hinzuziehen, auch Josua seinen Kriegsplan ändern sollte. Man nimmt daher am besten an, daß der Engelfürst mit seinem „jetzt bin ich gekommen“ anhob,

den Zweck seiner Ankunft zu erklären, aber dadurch, daß Josua sofort vor ihm zur Erde niederfiel und zu sprechen anfing, unterbrochen wurde und nachdem er diesem zuerst befohlen, seine Schuhe abzulegen, um die Heiligkeit des Ortes zu ehren, fortfuhr, seine Sendung auszusprechen. Aber auch angenommen, der Engel habe mit seinem אֲנִי בָאתִי einen völlig abgeschlossenen Gedanken ausgesprochen, so bliebe Hgb. noch zu beweisen, daß ein endlicher Geist als Bevollmächtigter Gottes nicht dasselbe eindrucksvolle und beruhigende Wort aussprechen konnte, welches S. Schmidt durch die Realerklärung jam veni cum exercitu meo coelesti bellum cum Cananaeis aggressurus et te populumque tuum adjuturus wiedergegeben hat; als Stellvertreter Gottes besaß der Engelfürst eben göttliche Macht, die durch keine höhere überboten werden konnte. Aber noch mehr. Daß in der That ein geschöpflicher Geist es war, welcher zu Josua sprach, ergibt sich daraus, daß Josua ihn nicht mit dem Gottesnamen אֲדֹנָי, sondern als einen menschlichen Herrn אֲדֹנִי anredet, ohne von dem Verfasser des nach ihm benannten Buches als im Irrthum, in augenblicklicher Täuschung befangen geschildert zu werden. Hätte er wirklich Gott mit dem Geschöpf verwechselt, so mußte der Schriftsteller, zumal er unmittelbar darauf den Engelfürsten (cf. שַׂר צְבָא יְהוָה nach Ex. 3, 2 ff.) als den מַלְאַךְ יְהוָה auftreten läßt, dieses Versehen berichtigen; er hat das nicht gethan, und somit dem Gedanken Raum gegeben, daß der mit Bestimmtheit als מַלְאַךְ יְהוָה geschilderte Engelfürst eben nicht Jehova selbst, sondern ein endliches Wesen war. Auch das וישתחו 5, 14 kann nicht gegen unsere Deutung angeführt werden, da es einer vox media gleichsteht, welche durch

den Singular אֲדֹנִי wie 2 Sam. 9, 6; 14, 33 auf die tiefe orientaliſche Reverenz des Niedern gegen den Höhern, des Unterthanen gegen den König beſchränkt wird.

Wir wenden uns zum Buche der Richter. Dreimal erſcheint in der Geſchichtserzählung deſſelben der Jehovaengel; 2, 1—5 dem verſammelten Iſrael zu Bochim; 6, 11 ff. dem Gideon und 13, 3 dem Weibe des Manoah. Das Ereigniß von Bochim bietet freilich für eine beſtimmte Auffaſſung des מַלְאַךְ יְהוָה keinen Anhaltspunkt. Derſelbe wird wie häufig ſonſt als Jehova dargeſtellt, ſpricht als Jehova und empfängt als Antwort Iſraels auf ſeine Rede ein Opfer an dem Orte, wo er erſchienen war. Die Stelle iſt für eine ſpätere Frage dadurch bedeutungsvoll, daß ſich der מַלְאַךְ יְהוָה als denſelben zu erkennen gibt, der Iſrael aus Aegypten in's gelobte Land geführt habe, und ſagt, daß er die heidniſchen Völker wegen Iſraels Sündhaftigkeit nicht aus ihrem Beſitz vertreiben werde. Ueberdies hat Bertheau eben hier die alte Anſicht wieder vorgebracht, der מַלְאַךְ יְהוָה ſei ein irdiſcher Abgeſandter Gottes und zwar irgend ein nicht näher bekannt gewordner Prophet. Aber nirgends wird ein Prophet in einfacher Erzählung מַלְאַךְ יְהוָה genannt; dieſe heißen höchſtens Gottesmänner, und wenn Hag. 1, 13; Mal. 3, 1 in prophetiſcher Rede der Name מַלְאָךְ vorkommt, ſo iſt die Bedeutung dieſes Ausdrucks dem ganzen Contexte nach rein appellativiſch. Auch bekundet ſich die Stellvertretung Gottes durch menſchliche Boten als ſehr verſchieden von den Erſcheinungen des Jehovaengels; letzterer bildet die höchſte Repräſentation Gottes unter den Geſchöpfen und redet darum wie der Herr ſelbſt, während die Propheten ihre Ausſprüche der Regel nach durch „ſo ſpricht

Jehova" u. dgl. als Worte Gottes einführen. Schon die Vergleichung von Cap. 6 hätte B. in dieſer Hinſicht eines Andern belehren ſollen. Hier tritt zuerſt ein Prophet und dann der Jehovaengel auf; jener ſagt, „ſo ſpricht der Herr", dieſer redet wie Gott ſelbſt; denn er iſt mehr als ein Prophet, er ſteht immerdar vor Gottes Angeſicht und kann daher als quasi consors factus der göttlichen Natur ganz anders ſeinen Herrn vertreten, als der Menſch im Todesleibe; jener zieht ſich nach Menſchenart zurück, als er ſeine Miſſion vollendet hat, dieſer entſchwindet plötzlich, in wunderbarer Weiſe den Augen der ihn Sehenden, ja ſteigt mit der Opferflamme auf gen Himmel. Den fernern Einwand, nirgends ſonſt rede ein Engel zum ganzen Volke, noch wandere er wie hier von Gilgal nach Bochim von einem Ort zum andern, hätte man um ſo weniger erheben ſollen, als Ex. 16, 7. 10; 24, 15 ff. der Engel des Herrn in der Wolkenſäule Moſes und ganz Iſrael erſchien und auch zu dieſem ſelbſt „alle Worte des Geſetzes" reden wollte, woran ihn nur die Bitte des erſchreckten Volkes hinderte. Dieſe Furcht war dort durch die großartigen Zeichen am Sinai veranlaßt, hier aber ohne Zweifel deßhalb nicht vorhanden, weil die Erſcheinung wenngleich nicht klar iſt welcher Art, ſo doch nicht furchterregend war; beide Vorfälle ſtehen daher weſentlich auf gleicher Linie. Außerdem iſt zu bemerken, wie Keil Richt. S. 197 hervorhebt, daß man ſich die Reden der Propheten an Iſrael keineswegs ſo vorſtellen muß, als ob dieſelben „zu den 600,000 Männern Iſraels unmittelbar geſprochen" wären; vielmehr, wie Joſua 24, 2 zum „ganzen Volke" ſprach, obgleich nur die Aelteſten deſſelben und ſeine Häupter gegenwärtig waren (24, 1), ſo ſprach ein Prophet zum ganzen Volke in ſeinen

Häuptern und Vertretern und ſo konnte auch „ein Engel oder der Engel des Herrn reden, wenn ſeine Botſchaft das ganze Volk anging.“ Was aber das Heraufkommen (עלה) von Gilgal nach Bochim anbetrifft, ſo widerſpricht dies ebenſowenig der Natur des Engels als die Wanderung Raphaels mit Tobias, als die Luftreiſe des Habakuk mit einem Engel, als das „Kommen“ und „ſich Setzen“ des Engels zu Ophra Richt. 6, 11. — Dem Gideon erſchien der Engel des Herrn 6, 11 ff. in der Geſtalt eines Wanderers mit dem Stabe in der Hand. Wir haben hierzu das Nöthige bereits erörtert. Nur glaubt Hgb. noch, auf den Wechſel des אֲדֹנָי und אֲדֹנָי v. 13. 15 Gewicht legen zu müſſen. Allein wir bemerken dagegen, daß der erſte Name bloß deßhalb von Gideon gebraucht wurde, weil er einen einfachen Menſchen vor ſich zu haben meinte, der zweite aber nicht aus dem Grunde, weil er nach der Rede des מַלְאַךְ v. 12 Gott ſelbſt zu ſehen glaubte, denn erſt v. 22 erkannte er, daß ihm der Engel des Herrn, der Logos nach Hgb., erſchienen ſei; er bediente ſich alſo des Gottesnamens, ohne von der Nähe Gottes überzeugt zu ſein — offenbar ein Beweis, daß die Anrede durch אֲדֹנָי oder יְהוָה in ihrer Anwendung nicht nothwendig auf Gott ſelbſt beſchränkt war. — Als Iſrael um ſeiner Sünden willen in die Gewalt der Philiſter und Ammoniter gerathen war, erſchien der Engel des Herrn 13, 3 ff. dem Weibe des Daniten Manoah; er trat auf wie ein Menſch, wie ein Prophet Gottes, aber das Majeſtätiſche ſeiner Erſcheinung gab dem Weibe den Eindruck eines höhern Weſens, ſo daß ſie es nicht wagte, ihn nach ſeiner Herkunft oder ſeinem Namen zu fragen. Im Uebrigen ſteht die Erzählung ihrer Bedeutung nach Gen. 16, 48; Ex. 32 parallel und bedarf

daher keiner besondern Erörterung. Nur die Bemerkung des Engels v. 16 „wenn du ein Opfer bringen willst, so bringe es dem Herrn dar" darf mit Studer nicht als ein Argument für die Repräsentatividee verwandt werden, als sei damit gesagt: nicht mir, der ich bloß sein Gesandter und Diener bin; denn der Contert lehrt deutlich, daß sich der Engel mit diesem „Herrn" identificirt. Thatsächlich ist auch hier von einem niedern Engel Rede, aber die Darstellung ist den eben angeführten Stellen analog und daher ohne deutliche Beziehung auf die Frage, ob Jehova wesentlich oder bloß repräsentativ in seinem Engel wohnt. —

In den Büchern Samuels wird der מ' יי 2 Sam. 24 erwähnt. David hatte sich bereit erklärt, zur Sühne seines Hochmuths in die Hand des Herrn zu fallen, und eine Pest war die Folge seiner Wahl; Jehova sendet seinen Engel, Israel zu schlagen, wie er Ex. 12 die Erstgeburt Aegyptens umbrachte. Der Vorfall ist doppelt lehrreich, weil der Engel in dieser Erzählung unverkennbar als ein Geschöpf erscheint und eben dadurch auch für Ex. 12, wo er nur unter dem Namen Jehova's auftritt, das richtige Verständniß bietet. Vergleicht man nämlich den Bericht von 2 S. 24 mit 1 Chr. 21, 15 ff., so ergibt sich 1) die Identität des hier genannten Engels mit dem מ' יי aus 2 S. 24, 19 vgl. mit 1 C. 21, 18 dadurch, daß der Befehl des Propheten Gad an David, einen Altar zu bauen, dort ganz wie z. B. Jos. 6, 2 als „ein Wort, welches ihm der Herr entbot" bezeichnet wird, hier aber nicht auf den Herrn, sondern auf dessen Engel als Urheber desselben zurückgeführt wird, nicht davon zu reden, daß die Thätigkeit des Todesengels im Volke Gottes dieselbe ist wie Ex. 12; 4 Kön. 19, 35; 2 Chr. 32, 21; Ps. 35, 5; 78, 49; 2 Makk. 3, 23 ff.

Zweitens aber steht nicht minder auch die wesenhafte Unterschiedenheit des Würgengels von Jehova dadurch fest, daß im Buche Samuels v. 16 der Herr zu seinem Engel sprach: es genügt, halte ein, wie er ihn nach v. 15 des Chronisten gesandt hatte, die Plage zu verhängen, während v. 18 in beiden Darstellungen der Engel durch den Propheten Gad die Herrichtung eines Altares „für den Herrn, für Gott" befahl. Das letztere Gebot läßt sich nicht nach der Weise von Richt. 13, 16 deuten, weil die Gleichstellung des Engels mit Jehova, wie sie in dem Ereigniß bei Manoah vorliegt, hier durch v. 15 der Chronik, v. 16 Samuels zurückgewiesen wird.

Auf die angeführten Stellen beschränkt sich Alles, was wir in den historischen Büchern bezüglich unsers Gegenstandes Bedeutungsvolles finden. Einzelne Aeußerungen wie 3 Kön. 19, 5; 13, 18; 4 Kön. 1, 3; 1, 15 können nur zur Lösung einer spätern das Wesen des Jehovaengels nicht berührenden Frage dienen.

Ganz so verhält es sich mit den poetischen Schriften, ausgenommen etwa Ps. 78, 49 ff., wo die fünfte ägyptische Plage, die Pest Ex. 9, 1—7 mit der zehnten, dem Untergange der Erstgeburt Ex. 12 zusammengefaßt und was an diesen Stellen von Moses Jehova (נגף למשחית heißt nach dem ganzen Contert, der nur Jehova's erwähnt, „Schlag des Verderbens", cf. Jerem. 51, 25) beigelegt wird, geradezu als ein Werk von Unglücksengeln d. i. strafenden Geistern bezeichnet wird. Erinnert man sich nun, daß der מ' יי selbst nach Annahme der Gegner auch dort gemeint ist, wo Jehova allein genannt wird, also auch Ex. 9, 12, und vergleicht damit den citirten Psalmvers, so läßt sich nicht leugnen, daß eben jener מ' יי Einer aus Vielen seines

Gleichen, ein geschaffner Geist war. Zugleich belehrt uns der Plural מלאכי רעים, daß nicht stets ein bestimmter Engel, sondern mehrere zu derselben Zeit wenn auch nicht nothwendig in völlig gleichem Sinne und somit bald dieser bald jener das Prädikat des Gottesengels führte. Man kann daher sagen, daß der Ex. 9, 12 Jehova genannte Engel in den מַלְאֲכֵי יְיָ Ps. 78 als Fürst und Heerführer miteingeschlossen, aber eben dadurch den letztern so gleichgestellt ist, daß der Verf. des Psalmes ihn nur als einen primus inter pares in Gedanken tragen konnte.

IV.

Der Jehovaengel in den Schriften der Propheten.

Unter den Propheten finden sich bei Jesaias zunächst keine Momente, die zu einer Entscheidung der Frage beitragen könnten. 37, 36 ist eine einfache, für unsern Gegenstand unbedeutsame Parallele zu 4 Kön. 19, 35; Ex. 12 u. a. Jes. 63, 9 fußt auf Ex. 23, 32. 33 und ist eben damit erklärt. Nicht anders verhält es sich mit Ez. 8—11. Der Engel des Herrn ist hier nicht, wie Hgb. glaubt, durch den „Mann in Linnen gekleidet" 9, 2, sondern durch Jehova 8, 1 ff. vertreten; dieser zeigt dem Propheten die Gräuel an heiliger Stätte und erklärt, er wolle handeln in seinem Grimme, kein Erbarmen üben und nicht schonen; dann befiehlt er sieben seiner Untergebnen, das Gericht zu vollziehn. Einer muß die Getreuen in Israel bezeichnen, die Übrigen sollen die nicht Gezeichneten erwürgen. So erscheint hier Jehova ähnlich, wie Ex. 12, wo der מ' יְיָ unter dem Namen Jehova's nach Ps. 78 durch mehrere ihm beigeordnete Engel die Erstgeburt Aegyptens schlägt. Die

sieben Männer stehen sich völlig gleich, ebenmäßig dem 8, 1 ff. Redenden, nicht aber dem Manne in Linnen untergeben, weil nicht dieser den andern ihre Arbeit anweist, sondern selbst wie jene von dem Redenden 9, 4. 5 zu seinem Werke bestellt wird, wie er 10, 2. 6 Befehl erhält, in die Mitte der Räder zu treten, welche unter den Cherubim sind, und Kohlen auf die Stadt zu streuen; auch redet Ezechiel nicht ihn, sondern den von Anfang zu ihm sprechenden Jehovaengel in der üblichen Weise mit Jehova an. Im Übrigen bleibt die Stelle für die Kernseite unserer Frage bedeutungslos, nur daß wir abermals erfahren, daß der מ' יי zur Vollziehung göttlicher Rathschlüsse über andere Engel verfügen kann.

Besondere Beachtung verdienen die Aussprüche bei Daniel. Der Engel des Herrn tritt unter dem Namen Michael auf. Die Identität Michaels mit dem מ' יי hat Hgb. Beiträge 1, 165 schlagend dargethan, und die Stellung, in welcher Michael hier erscheint, ist auch in der That dem Berufe des Gottesengels der historischen Bücher durchaus verwandt. Wie er bei Daniel ausdrücklich dem Namen nach als Fürst d. i. als Führer und Schutzgeist Israels bezeichnet wird, so bildet er thatsächlich das höhere Princip sowohl der Grundlegung des Volkes Gottes in dem Leben der Patriarchen, deren Wanderungen er leitet, deren vornehmste Handlungen er ordnet und überwacht, als auch der Geschichte des Volkes selbst: er führt es aus Aegypten (cf. Richt. 2, 1 ff.) und gibt ihm die Bedingnisse einer staatlichen Existenz, ein Gesetz und eine Heimath (ich führte euch aus Aegypten, sagt er Richt. 2, 2, in das Land, welches ich euren Vätern mit einem Schwur verheißen habe). Wenn Hgb. aber auch angelegentlichst zu zeigen sucht,

Michael sei kein anderer als Christus oder vielmehr das ewige Wort, so haben wir uns trotz oder neben andern Gründen vielmehr auch wegen Apoc. 22, 7 ff., die er für sich anzieht, nur von der Wahrheit des Gegentheils überzeugen können. Zu drei Malen wird des Engelfürsten Michael bei unserm Propheten Erwähnung gethan: 10, 13. 21; 11, 1; 12, 1. Aus diesen Stellen ergibt sich ein Doppeltes: 1) daß Michael als „einer der großen Fürsten" mit den vornehmsten Engeln gleichen Wesens und 2) wie diese, für sich allein nicht im Stande, seine Widersacher zu bewältigen, als der Hilfe eines andern Geistes bedürftig und folglich seiner Natur nach endlich, beschränkt ist. Bezüglich des ersten Punktes lesen wir Dan. 10, daß der Prophet, nachdem er drei Wochen um Abwendung der Bedrängniß seines Volkes gefastet und gebetet hatte, der Erscheinung eines Mannes, nach 9, 1. 21 des Engels Gabriel, gewürdigt wurde und die Offenbarung erhielt, daß sein Gebet zwar schon am ersten Tage erhört sei, die frohe Botschaft der Erhörung aber jetzt erst überbracht werden konnte; denn, fuhr Gabriel, sein langes Ausbleiben begründend, fort, v. 13: der Fürst des Königreichs Persien stand vor mir (לְנֶגְדִּי im feindlichen Sinne, wie Spr. 21, 30, cf. 2 Sam. 18 13) ein und zwanzig Tage, und siehe, Michael, einer der ersten Fürsten, kam mir zu helfen und ich wurde dort aufgehalten bei den Königen von Persien. Die „ersten Fürsten," worauf hier Alles ankommt, sind nach Hgb. nicht Engel, sondern wie v. 20 deutlich zeige und auch die vorhergehende Erwähnung des Fürsten der Perser in unserm Verse sowie „die Könige von Persien" am Ende desselben, die idealen Repräsentanten der Weltmächte, der Fürst von Persien, Griechenland u. s. w., sie

sind nichts Reales, sondern bloße Namen, so daß nicht sie, sondern die Weltmächte selbst allein gemeint sind. Allein von vornherein steht doch zu erwarten und ist thatsächlich durch den Kampf Michaels und seiner Engel mit Satan und seinem Anhang (Apoc. 12, 7 ff.) bestätigt, daß der von Gabriel geführte Streit zwischen gleichartigen Wesen, Engeln und Engeln stattfand. Der bloße Ausdruck שַׂר, der 11, 5 überdies in anderer Verbindung von einem Menschen vorkommt, kann doch nicht berechtigen, die hier genannten Fürsten für irdische Könige zu halten; erklärt Hgb. doch selbst das gleiche Wort Jos. 5 mit Nachdruck von dem Führer der engelischen Heerschaar. Es ist eine alte Regel, an sich vieldeutige Ausdrücke nach bestimmten, zumal derselben Erzählung, zu erklären; v. 21 wird aber das Wort שַׂר deutlich vom Engelfürsten Michael gebraucht und nichts liegt daher näher, als diese Deutung auch hier geltend zu machen. Der Schluß des 13. Verses lautet: „ich wurde aufgehalten (Vulg. remansi) bei den Königen von Persien." Die Schwierigkeit, welche in dem Plural zu liegen scheint, löst sich leicht durch die Erwägung, daß שַׂר und מֶלֶךְ überhaupt nahe zusammenliegende Begriffe sind, daß „auch Jehova König Israels war, daß Am. 1, 15 die Großbeamten des Königs zugleich die des Gottes sind," daß „man den Schutzengel des Reiches in der Regel da, wo der König haust, zu suchen haben wird, wie der Fervor über seinem Haupte schwebt (Hitz.)." Die Könige, bei welchen Gabriel aufgehalten wurde, sind daher der König des Landes, Cyrus, und der Schutzgeist seines Reiches. Aber „nicht der König, wie Hitz. bemerkt, ist der שַׂר, sondern der שַׂר ist einer der Könige"; werden doch beide auch dadurch hinreichend deutlich unterschieden, daß

Gabriel mit dem שר allein im Kampfe ſtehend, bei den „Königen" aber, wo ſie gemeinſam erſcheinen, als einfach gegenwärtig beſchrieben wird; denn nicht mit dem Könige als ſolchem hat er zu thun, ſondern mit ſeinem Engel, der die Handlungen deſſelben überwacht und mit Rückſicht auf ſeine Freiheit zu beſtimmen ſucht. Mit Recht entſcheiden ſich daher der h. Hieronymus, Greg. Magnus u. A. dahin, daß „der Fürſt des Königreiches Perſien" ein Engel war, der dieſem Lande von Gott als Schutzgeiſt beigegeben wurde, gleichwie Michael als der Fürſt, der eigentliche Engel Israels bezeichnet und v. 20 eines Fürſten der Griechen erwähnt wird. Auch die heidniſchen Reiche ſind Werkzeuge in Gottes Hand zur Durchführung ſeiner Pläne und ſind daher, inſofern und damit dieſelben Gottes Willen verwirklichen und für das Beſte ſeiner Kirche, wenn auch ſich ſelber unbewußt ihren Gang durch die Weltgeſchichte machen, unter höhern Schutz geſtellt; eben darum heißt es Dt. 32, 8, daß Gott die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Iſraels beſtimmte, wie Sir. 17, 14 (17), daß er jedem Volke ſeinen ἡγούμενος d. i. nach einigen Auslegern ſeinen Monarchen, nach dem Contexte aber (cf. Fritzſche S. 84) einen Schutzgeiſt, einen Engel vorſetzte, durch den Jehova in Verhältniß zu den andern Völkern ſtand und auf ſie achtete. Da aber die Engel nicht allwiſſend ſind, und namentlich in Betreff der Zukunft nur ſoviel erkennen, als ihnen Gott enthüllt oder ſie ſelbſt gemäß ihrer Einſicht zu erſchließen vermögen, ſo kann es geſchehn, daß ſich zeitweiſe, wenn ſie keine beſondere Belehrung von Gott erhalten, eine Verſchiedenheit der Meinung bei ihnen bildet, daß ſie in Kampf gerathen, nicht zwar der Feindſeligkeit und Selbſtſucht, ſondern des Eifers für den Willen Gottes

und das Wohl des Nächsten, der mit den Waffen des Geistes in Ruhe und gegenseitiger Liebe durchgeführt wird, und dessen Ende der Sieg der Ueberzeugung und die Fügung unter höhern Willen ist. Ob nicht Persien durch das längere Verbleiben der Juden zum wahren Gott bekehrt würde, oder ob es für Israel selber besser sei, in sein Vaterland zurückzukehren — dürfte hier der Fragepunkt des geistigen Kampfes gewesen sein (vgl. Loch-Reischl zu der Stelle). Das Bedenken Hgb.'s, die Annahme von Schutzengeln heidnischer Reiche sei eine unvollziehbare Vorstellung, die mit der Grundanschauung der Schrift von dem Verhältnisse Gottes zu den Weltmächten in Widerspruch stehe, ist hiedurch vollständig beseitigt. Die Grundanschauung der Schrift über diesen Punkt ist nicht dadurch bedingt, daß an zahlreichen Stellen mit nackten Worten gelehrt werde, den Ländern und Völkern seien höhere Wesen zur Führung und zum Schutze beigegeben; sie besteht wesentlich darin, daß Gott die Menschheit auch auf ihren Irrwegen nicht aus dem Auge läßt, sondern theils sichtbar, theils verborgen ihre Pfade der Wahrheit zuwendet; und diese Anschauung findet sich schon auf den ersten Blättern der Genesis, wenn Canaan Unterwerfung, Japhet ehrenvolle Abhängigkeit von Sem und endlich Allen Heil in Abraham verkündet, folglich verheißen wird, daß die Heidenwelt, da sie einen göttlichen ihr selbst bald unbekannt gewordenen Gedanken erfüllen sollte, auch einer höhern Führung sich erfreuen werde; sie findet sich, wenn die Namen der Völker, bevor diese auseinander gehen, cap. 10 aufgezeichnet werden, damit ihr Zusammenhang mit dem Volke des Heils ersichtlich sei und ihre Geschichte, sosehr sie äußerlich betrachtet ihre eigenen Wege wählte, gleichwohl der höhern Leitung nicht ent-

behren, vom Heile Gottes nicht geſchieden, ſondern dieſem dienen und endlich deſſelben ſelbſt theilhaftig werden ſollte; ſie findet ſich ausgeſprochen, wenn Hagar, die Stammmutter heidniſcher Araber, durch den Engel Gottes hört, daß ein Volk aus ihr hervorgehn werde, alſo ein Volk, deſſen weitere Geſchicke ſeinen Anfängen gemäß höherm Plane unterworfen und von höherer Hand geordnet werden ſollten; ſie findet ſich in dem mené thekél upharsin an der Wand des Chaldäerkönigs, in der nächtlichen Erſcheinung des Hohenprieſters vor Alexander dem Großen u. ſ. w., ja, wenn es vom Logos heißt, daß er wie, mittelbar oder unmittelbar, und in welchem Maße für den einzelnen Fall auch immer ſelbſt jeden Menſchen erleuchtet, der in dieſe Welt kommt, um wieviel mehr mußte er ſein Auge auf die Länder und Reiche richten, um ſie dem Heile, ſo weit die Freiheit des Menſchen es möglich machte, näher zu bringen? Das Alles zeigt zur Genüge, daß Gott auch zu den Weltmächten, zu den Ereigniſſen auch innerhalb des Heidenthums ein näheres Verhältniß einhält, als die bloße Außenſeite verrathen mag. Wenn aber dem ſo iſt, wenn Alle zu dem Rathſchluß des ewig beſtimmten Heiles je nach ihrer Stellung mitarbeiten ſollten, was liegt dann Widerſprechendes in der Annahme, daß die Leitung dieſer Völker durch Engel vermittelt war? Die Geſchichte beſtätigt das Alter dieſer Schrifterklärung, indem die Juden im Einklange mit Sir. 17, ſeitdem ſie auf der Völkertafel (Gen. 10) ſiebzig Nationen der Erde zählten, auch ſiebzig Engel je einen für eine Nation und Sprache als Schutzgeiſter annahmen; cf. Jon. Gen. 11, 7; Philo opp. 2, 242. Hgb. hat die Wahrheit dieſes Gedankens ohne Zweifel ſelbſt gefühlt, da er Hävernick den Vorwurf macht, die

Schutzengel der Reiche hier wegeregesirt zu haben; er glaubt also, daß sie existiren, und nur der Wunsch, in Michael den Logos zu erkennen, konnte ihn vermögen, im selben Athemzuge inconsequent zu sagen, sie hätten rein ideale Bedeutung, seien in der Sache die Weltmächte selbst, und die prophetische Darstellung für rein poetisch, durch den wirklich existirenden Schutzherrn des Bundesvolkes hervorgerufen, zu erklären. — Sind also nach dem Gesagten die Fürsten der Reiche, von denen Daniel spricht, Engel, so kann Michael, da er nach v. 13 nur einer der vielen gleichberechtigten ersten Fürsten ist, nicht der Logos sein; da „wir nur Einen Logos annehmen, schreibt Kurtz, so können wir, soll Michael der Logos sein, auch nur Einen Engelfürsten annehmen, während Daniel ihrer mehrere erwähnt."

Wir kommen zum zweiten Punkte. Michael wird nicht bloß als ein Engelfürst neben andern beschrieben, er ist auch wie diese selbst der Unterstützung und Hilfe bedürftig. Denn der Engel, welcher zu Daniel redet, sagt 10, 21—11, 2: „Niemand ist mir Helfer gewesen gegen alle jene, außer Michael euer Fürst; ich aber stand im ersten Jahre des Darius des Meders ihm bei, ihn zu ermuthigen und zu stärken." Hgb. meint, das ו v. 2 beziehe sich wegen des Vorhergehenden, wonach Michael als Fürst des Bundesvolkes und als Stütze Gabriels genannt wird, auf Darius. Allein darum, daß Michael Fürst des Bundesvolkes ist, wird er noch keineswegs in den Bereich des Göttlichen emporgehoben, keineswegs mit dem Logos gleichen Wesens; die Idee der Stellvertretung reicht hier vollends hin und Hebr. 2, 5 wird ausdrücklich der A. B. von dem neuen dadurch unterschieden, daß dieser als die

οἰκουμένη τ μέλλουσα nicht den Engeln, sondern dem Herrn der Engel unterworfen sei. Was aber das Factum betrifft, daß Michael die andern Engelfürsten unterstützte, so ist damit nicht a priori ausgeschlossen, daß er selbst fremder Hilfe entbehren könnte; es wäre erst zu zeigen, daß der Logos hier gemeint sei, bevor jene Folgerung gezogen würde. Schon die Gleichartigkeit der Rede, „Niemand war da, mich zu stärken außer Michael, und ich hinwiederum stand da, zu stärken und zu stützen ihn", weist darauf hin, daß ה nur auf den vorhin genannten Michael gehen könne. Der Zwischensatz „im ersten Jahre des Darius" ist bloße Zeitangabe, die Niemand zur Erklärung des Pronomens ה verwenden würde, wenn dafür gegen die damals übliche Bezeichnung chronologischer Daten nach den Regierungsjahren der Könige das Jahr nach Erschaffung der Welt oder nach dem Auszuge aus Aegypten oder ein ähnlicher Ausdruck gewählt worden wäre. Auch liegt in dem ואני offenbar ein Gegensatz, der ganz verwischt würde, wenn Darius (Astyages von Medien oder Kyaxares II.) die Hilfe des Redenden empfangen hätte; nein, er muß dem Michael und in ihm Israel Beistand geleistet haben, und daß es wirklich so gewesen, wird auch dadurch wahrscheinlich, daß eben mit Darius die Herrschaft von den Chaldäern auf die Medo-Perser überging, welche die Rückkehr der Juden herbeiführten; auch läßt sich an die äußerst gefahrvolle Lage denken, worin die Juden Dan. 6, 1 ff. durch die Intriguen der medischen Statthalter gegen Daniel versetzt wurden. Nun können wir den Schluß machen, den auch Kurtz gezogen hat: wenn Gabriel erklärt, daß er dem Michael geholfen und ihn gestärkt habe, so kann Michael nicht der Logos, der offenbare Gott sein, der ebensowenig der

Hilfe eines Geſchöpfes bedarf, als er „einer der erſten Fürſten“ iſt.

Das gewonnene Reſultat wird durch Apoc. 12, 7 beſtätigt. Michael erſcheint hier als der Führer des Engelheeres, mit welchem er gegen Satan nicht für ſich, ſondern für Chriſtus und deſſen Sache ſtreitet. Die gegentheilige Meinung Hgb.'s zeigt ſich bei der erſten aufmerkſamen Leſung des Capitels völlig unhaltbar, weil das Kind v. 5 eine ganz andere Perſon darſtellt als Michael v. 7. Als der Drache das eben geborne Kind verſchlingen will, wird dieſes ſofort zu Gott und deſſen Thron entrückt d. i. der Verfolgung gänzlich entzogen. Den Verſuch, das Kind aus Gottes eigner Hand zu reißen, mußte der Drache von vornherein als vergeblich anſehen, und hätte er ihn dennoch v. 7 ff. unternommen, ſo wäre ſein Kampf mit Michael doch auf keinen Fall ein Kampf mit dem Kinde, ſondern mit Gott (dem Vater), der das Kind an ſeinem Thron in Sicherheit gebracht hatte, Michael ſomit nicht der Logos, ſondern Gott der Vater — was Hgb. gewiß nicht glauben wird. Ueberhaupt iſt es nicht möglich, das Kind als ſchwach und hülfsbedürftig, im ſelben Augenblicke aber ſeinem Feinde durch eigne Kraft überlegen aufzufaſſen, weil der Text die Kindesnatur des Meſſias nicht beſeitigt. War das Kind im Stande, Satan im Himmel zu beſiegen, warum reichte ſeine Allmacht nicht aus, ihn ſofort auf Erden zu überwältigen und ſeiner Mutter die Flucht in die Wüſte zu erſparen? Ueberdies müßte nicht das Kind, wie Michael thut, ſondern Satan den Angriff machen; denn um eben vor jeder Nachſtellung des Drachen in Sicherheit zu ſein, wurde es ja an Gottes Thron entrückt, es ſelbſt war alſo nicht im Stande, ſich zu meſſen mit dem

Widerſacher (daher auch v. 5 ἡρπάσθη), und dieſer ſelbſt, nicht Michael, der nach Hgb. das Kind darſtellt, müßte v. 7 den Kampf beginnen. Es iſt deßhalb vielmehr ſo, daß der Drache, nachdem er mit ſeinem Angriff auf das Kind v. 3. 4, dem Aeußerſten, wozu ſeine Bosheit ihn treiben konnte, geſcheitert, v. 7 ff. ſammt ſeinen Engeln aus dem Himmel verjagt wurde, indem Michael und ſein heiliges Engelheer von jenem frevelhaften Wagniß Anlaß nahmen, nun auch ihrerſeits Satan mit ſeinem Anhang anzugreifen und die verletzte Ehre ihres Herrn durch Vertreibung ſeiner Feinde wieder herzuſtellen.

In der zweiten Stelle des N. T., welche Michaels erwähnt, Jud. 9 zeigt ſchon die Gegenüberſtellung von Michael und Satan nach Apoc. 12, daß Michael derſelbe endliche Geiſt hier wie dort iſt. Außerdem wird Michael ἀρχάγγελος genannt, ein Ausdruck wie שַׂר Dan. 10, der im N. T. nur noch 1 Thess. 4, 16 vorkommt, an letzter Stelle aber zur Beleuchtung von Jud. 9 von Ambroſiaſter, Olsh. und Hgb. gar ſonderbar als nur Einem Weſen und zwar dem Logos zukommend gedeutet wird. Allein die Sache iſt offenbar anders. In v. 16 ff. wird eine Begründung des οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας des voraufgehenden Verſes durch Schilderung der eintretenden Paruſie nach ihren einzelnen Momenten gegeben. Denn der Herr ſelbſt, heißt es, der Mittelpunkt und die Hauptperſon bei der Paruſie, die daher im Vordergrunde der großen Thatſachen des Weltendes ſtehen muß, wird kommen vom Himmel herab, und die Todten (nicht Folge des καταβήσεται, ſondern ihm voraufgehend nach 1 Cor. 15, 52) in Chriſto d. i. die im Herrn Entſchlafenen (von den Sündern iſt gar nicht Rede, weil dadurch kein Beweggrund des Troſtes

— v. 17 — gegeben würde) werden zuerſt auferſtehn und dann (2. Akt der Vorbereitung des Gerichtes) die noch Lebenden zugleich mit ihnen in die Wolken entrückt werden. Die drei gleichmäßig mit ἐν eingeleiteten Glieder enthalten eine nähere Beſtimmung zu καταβαίνειν: das Kommen wird geſchehen auf den Ruf, auf die Stimme eines Erzengels und auf den Schall der Poſaune Gottes. Das κέλευσμα, ein ἅπαξ λεγόμενον, bezeichnet den befehlenden Zuruf des Feldherrn an das Heer zum Kampfe, zum Aufbruch u. dgl. und iſt hier mit Biſping u. a. als ein dem καταβαίνειν vorgängiger Akt zu nehmen, indem ἐν wie Act. 7, 29 ἔφυγεν ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ er floh auf dieſes Wort, Mt. 7, 6 ἐν τῇ πολυλαλίᾳ αὐτῶν um ihrer Geſchwätzigkeit willen cf. Luc. 10, 20; Joh. 16, 30 (welche Stellen Meyer überſehen hat) die Veranlaſſung des Kommens ausdrückt. Gott der Vater iſt es ja, welcher nach Mt. 24, 36 allein Tag und Stunde des Gerichtes vorausweiß und daher den Aufruf erläßt, die Paruſie in's Werk zu ſetzen. Dieſe Auffaſſung beſtätigt auch das Folgende. Denn der Richter kann ſelbſtredend nicht eher auftreten, als die zu Richtenden verſammelt ſind; daher geht auch ἐν φωνῇ cet. dem καταβαίνειν voraus: Lebenden und Verſtorbenen wird das göttliche κέλευσμα kundgethan ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, und dann wenn Alle erſtanden ſind erſcheint der Herr. So liegt der Zuſammenhang der Stelle und ganz unbegreiflich iſt es, wie darin ausgeſprochen ſein ſoll, daß es nur Einen Erzengel gibt und zwar einen ſolchen göttlichen Weſens. Das κέλευσμα, ſagt Olsh., iſt Gottes Befehl; richtig, aber folgt daraus, daß auch die φωνή ſeine Stimme ſei? Erſcheint Chriſtus beim Weltgerichte überhaupt von Engeln umgeben

(Mt. 16, 27 u. o.), ſendet er ſeine Engel *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης* Mt. 24, 31, was ſoll beweiſen, falls man die *σάλπιγξ* der *ἄγγελοι αὐτοῦ* Mt. 24, 31 noch von der Poſaune 1 Th. 4 unterſcheiden wollte, was ſoll beweiſen, daß nicht auch ein geſchaffener Geiſt das *κέλευσμα* des Vaters verkünden und die Poſaune zur Auferſtehung blaſen werde? würde er vielleicht ungebührlich als Urheber eines göttlichen Werkes, der Auferſtehung, erſcheinen? Keineswegs; denn ſofort wird ja hinzugefügt, daß ſeine Stimme auf Befehl (*ἐν σάλπιγγι θεοῦ*) oder im Dienſte Gottes erſchallt (cf. Saitenſpiele Gottes 1 Chr. 16, 42; Apoc. 15, 2); auch läßt ſich denken, ſeine Poſaune werde deßhalb *σάλπιγξ θεοῦ* genannt, weil die Stärke ihres Schalles alle irdiſchen Poſaunen übertrifft. Von dem Fehlen des Artikels vor *ἀρχαγγέλου* wollen wir gar keine beſondere Notiz nehmen, obgleich der Grund, daß von der Stimme des Herrn in ſeiner Eigenſchaft als Erzengel Rede ſei (Hgb.), eben das als bewieſen vorausſetzt, was noch des Beweiſes bedürftig wäre. Man ſieht aus dem Ganzen, daß die Hgb.'ſche Erklärung von Jud. 9 zum mindeſten keine Art von Nothwendigkeit in ſich trägt, was doch der Fall ſein müßte, wenn unſere Auslegung durch dieſelbe als unhaltbar ausgeſchloſſen würde. —

Unter den kleinen Propheten iſt Sacharja von Bedeutung. Gleich das erſte Capitel ſeiner Weiſſagungen beweiſt, daß der Prophet den Engel des Herrn ſowohl perſönlich als weſentlich von Jehova verſchieden hielt. Die Offenbarung an Sacharja beginnt mit den Worten, der Herr habe zu ihm geſprochen (1, 1—7), worauf v. 7 ff. eine neue Wendung eintritt. Das Wort des Herrn erſcheint von jetzt ab bis Cap. 7 als Viſion, ein geſchriebenes

Wort in ſymboliſcher Darſtellung, welche der Engel des Herrn ſelbſt zeichnet und erklärt. Der Engel des Herrn iſt der Urheber, der Maler der Viſion. Denn v. 7 heißt es: das Wort des Herrn erging an mich (Sacharja), darin beſtehend (lautend), daß ich ſah (v. 8) einen Mann auf rothem Roſſe u. ſ. w. Der Redende iſt alſo dem Wortlaute nach der Herr, nur mit ihm hat es der Prophet hier wie in den vorigen Verſen zu thun. Wenn nun v. 9, ohne daß eines Dritten erwähnt wird, der Prophet die Frage ſtellt: wer ſind dieſe (der Mann auf dem Roſſe und die Roſſe hinter ihm) mein Herr (אֲדֹנָי), ſo iſt deutlich, daß kein anderer als der Herr, deſſen Wort v. 8 als Viſion berichtete, gemeint ſein kann. Daſſelbe ergibt ſich aus dem gleich Folgenden: da ſagte zu mir der Engel, welcher mit mir redete; dieſer Engel iſt Niemand anders als der Herr v. 1—7; denn Niemand iſt bisher als mit Sacharja redend aufgetreten, als der Herr, welcher v. 3. 4 geſprochen hatte: ſage zu Iſrael, ſo ſpricht der Herr der Heerſchaaren.

Ferner: der Mann auf rothem Roſſe hat zwiſchen Myrthen Stand genommen und ſpricht: dieſe einſchließlich des Sprechenden (die Roſſe ſind deren Reiter, die bloß deshalb nicht erwähnt ſind, weil die Farbe der Roſſe bedeutſam war) hat der Herr geſandt, daß ſie durchziehn die Erde; die Reiter entgegneten darauf v. 11 dem Engel des Herrn (hier zuerſt ausdrücklich als ſolcher genannt): wir durchzogen die Erde, und ſiehe, die ganze Erde iſt bewohnt und ruhig. Daß der Engel des Herrn an dieſem Orte als der Herr, welcher die Reiter geſandt, erſcheint, iſt gar nicht zu verkennen; denn ſie haben ihren Auftrag ausgeführt und müſſen daher demjenigen, welcher ſie ſandte, Bericht abſtatten. Von dieſem Engel des Herrn wird nun zwar ge-

ſagt: er ſtand zwiſchen Myrthen (v. 11); aber man darf ihn darum nicht mit dem Manne auf rothem Roſſe verwechſeln; denn v. 12 ſpricht er klagend über Jeruſalems Geſchick zum Herrn, und die Antwort, welche auf ſein Gebet erfolgt, wird v. 13 als Antwort des Herrn an den Engel, der mit Sacharja redete, bezeichnet. Alſo: „der Engel, welcher mit mir redete" (v. 9. 14 u. o.) iſt identiſch mit „dem Engel des Herrn" (v. 11. 12 cet.) und mit dem als „Herr" bezeichneten Ausſender der Reiter (v. 10) und Offenbarer himmliſcher Dinge an Sacharja (v. 3 ff.) [1]). Dies feſtgehalten, ergibt ſich aus v. 12, daß der Engel des Herrn nicht der Logos ſein kann; denn er betet an dieſer Stelle: Herr, wie lange noch erbarmeſt du dich nicht über Jeruſalem u. ſ. w. Freilich läßt dieſes Gebet des מַלְאַךְ יְהוָה den Einwurf zu, daß auch der Logos beten kann; denn ſofern er Perſon und vom Vater gezeugt iſt, nimmt er gegen den Vater eine untergeordnete Stellung ein; ſagt doch auch Pſ. 2 der Vater zum Sohne: bitte, begehre von mir, ſo gebe ich dir. Aber dieſe Einrede iſt hier nicht am Platze, weil der Prophet ihn nicht als Gott anerkennt, ſondern als menſchlichen Herrn, als endliches Weſen אֲדֹנָי nennt (v. 9; 4, 4. 5. 13). — 2, 12 f. erſcheint der מַלְאַךְ יְהוָה, der v. 8 einen untergebenen Engel zu dem Manne mit der Meß-

1) Hieraus erſieht man auch, daß v. 20: es zeigte mir der Herr vier Schmiede; 3, 1 unter dem Herrn der Engel deſſelben zu verſtehen iſt; ebenſo, daß jene Viſionen, deren Urheber nicht ausdrücklich genannt wird, z. B. 2, 1 durch den מַלְאַךְ יְהוָה gegeben wurden. Daſſelbe iſt 4, 1 der Fall; doch wird hier das ſymboliſche Geſicht nicht undeutlich dem Engel ſelbſt beigelegt, weil dieſer den Propheten erſt zur Aufmerkſamkeit ermahnt, und indem dann das Geſicht eintritt, beifügt: was ſchauſt du?

ſchnur [1]) ſendet, theils als Botſchafter des Herrn, theils als Vollzieher des göttlichen Gerichtes an der Heidenwelt und künftiger Mittelpunkt des Volkes Gottes. Die von Ewald und Hofm. vorgeſchlagne Parentheſirung von אחר כבוד bis כי v. 12 erweiſt ſich dadurch unhaltbar, daß die Ausdrucksweiſe שלחני v. 12 in v. 13 und 15 wiederkehrt, und ſomit auch dort eine Einklammerung von Nöthen wäre; man denke ſich zu den Einleitungsworten v. 12 ein einfaches כה האמר als Wort Jehova's an ſeinen Engel, und die ganze Conſtruction wird leicht und verſtändlich: ſo, ſprach zu mir der Herr, ſollſt du ſagen u. ſ. w. Die Stelle hat meſſianiſchen Gehalt, und der ſchon mehrmals ausgeſprochene Gedanke, daß der מ' יי zu dem Logos in enger Beziehung ſtehe, gewinnt dadurch neuen Halt; nur iſt hier nicht zu erkennen, ob der Logos weſenhaft oder nur durch Stellvertretung in ſeinem Engel wohnte.

Aehnlich liegt die Sache 3, 1 ff. Der Engel des Herrn, ſagt Hgb., ertheilt als ein ſolcher, der Vollmacht hat, Joſua und in ihm dem Volke die Vergebung der Sünden (v. 4), macht alſo wie Chriſtus in Mt. 9, 2. 6 Gebrauch von einer göttlichen Prärogative. Freilich; aber iſt er darum Gott ſelbſt wie Chriſtus? Oder lehrte nicht auch die „alte Kirche," daß der Prieſter als Gottes Stellvertreter die Macht der Sündenvergebung beſitze?

In Cap. 11 wird der מ' יי als ſolcher nicht genannt.

---

1) Der Mann mit der Schnur 2, 5 kann keinenfalls der מ' יי oder der Angelus interpres (Roſenm. Michael.) ſein; denn er tritt als eine ganz neue fremde Erſcheinung auf, weshalb der Prophet auch unbeſtimmt von ihm ſpricht; jener dagegen iſt Sacharja wohl bekannt, er iſt der ſtete הדבר בי.

Will man ihn dennoch mit Hgb. darin finden, so muß es nach den schon öfters angeführten Stellen, worin das vom יְיָ מ' Geltende von Gott selbst ausgesagt wird, der Herr sein, welcher von v. 4 ab redet. Das Ganze von v. 4 an stellt nämlich eine symbolische Handlung dar, wie der Mord dreier Hirten v. 8 deutlich zeigt; Sacharja wird in dieser Vision als Hirt über das zum Schlachten bestimmte Volk gesetzt, um einen letzten Versuch zu seiner Rettung zu machen, und er ist als solcher ein Typus des Messias. Denn offenbar vertritt er in seinem symbolischen Amte Gott selbst, weil der Lohn von 30 Silberlingen für seine Dienste v. 13 als eine Schätzung Gottes dargestellt wird. Der יְיָ מ', der zum Propheten redende Herr, erscheint demnach als das Princip einer Offenbarung, deren Inhalt der in Zukunft wesenhaft erscheinende Logos ist. Wenn Christus daher Joh. 21, 15 ff. diese Schilderung von sich erklärt, so ist damit noch nicht gesagt, daß er selbst ohne Mittelsperson dem Propheten seinen Verrath durch Judas verkündigt habe. —

Noch erübrigt Mal. 3, 1, die Prophezie, daß der Herr, der מַלְאַךְ הַבְּרִית zu seinem Tempel kommen werde. Daß der Messias hier gemeint ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Aber zu weit geht Hgb., wenn er den מ' הבריח auf gleiche Linie mit dem יְיָ מ' setzt. Ist denn der Sohn des Bettlers soviel als der Sohn des Königs, weil beide Sohn heißen? Nicht bloß der Name מַלְאָךְ, sondern vor Allem auch der Zusatz הבריח bedingt das richtige Verständniß des Ausdrucks. Der מ' הבריח ist derjenige, welcher den neuen von Jeremia bereits prophezeiten Bund zwischen Gott und den Menschen vermitteln soll und kommt

daher, weil zu einem Bunde mindeſtens zwei Parteien oder Bevollmächtigte beider Theile nöthig ſind, als Bote Gottes, als מ' יי nur theilweiſe in Betracht. Unrecht iſt es darum, wenn Kurtz verlangt, im Sinne der Gegner müßte der Prophet מ' יי ſtatt מ' הברית geſchrieben haben; es wäre dies einfach fehlerhaft geweſen, weil der Bundesmittler nicht einſeitig als Vertreter Gottes erſcheinen konnte, und Chriſtus in Wirklichkeit als Gott und Menſch zu ſeinem Tempel kam, als Gott und Menſch den neuen Bund vermittelte. Die Stellvertretungstheorie würde nur dann angetaſtet ſein, wenn die göttliche Natur des מ' יי anderweitig feſt ſtände; denn in dieſem Falle würde eine Vergleichung deſſelben mit dem מ' הברית zu dem Ergebniß führen, daß der Meſſias ſeiner Gottheit nach im A. B., ſo oft des Gottesengels gedacht wird, weſenhaft in die Erſcheinung trat. Es folgt hieraus, daß mit dieſer Stelle weder im einen noch im andern Sinne etwas zu machen iſt.

V.

Der Jehovaengel im N. T.

Den Ausſagen des A. T. entſprechen auch die des N. Der ἄγγελος κυρίου iſt hier immer ein geſchaffener Engel, von dem Engel der Verkündigung bei Lc. 1, 26 bis zu dem Boten des himmliſchen Jeruſalems in der Apokalypſe (22). Schon der früher geltend gemachte Umſtand, daß der Engel des Herrn hier ohne Ausnahme ohne Artikel als irgend ein Engel bezeichnet wird, iſt von Bedeutung; nur da, wo bereits von einem Engel Rede war, wird als von einer nunmehr bekannten Perſönlichkeit ὁ ἄγγελος gebraucht; cf. Mt. 1, 20. 24; Lc. 1, 11. 13. Es

läßt ſich freilich nicht behaupten, daß ὁ ἄγγελος κυρίου ſchon die Gottheit des Engels erweiſen könnte; aber gewiß iſt auch, daß Gott niemals als irgend ein Engel bezeichnet werden darf. Wollte man gleichwohl Mt. 1, 20 den Engel für den Logos halten, ſo würde man gegen das Dogma der Kirche die Menſchwerdung des Herrn ſpäter als die Empfängniß ſetzen; nicht wurde erſt ein Menſch empfangen und nach beſtimmter Zeit mit dem λόγος vereint, ſondern beides fiel in einen Moment zuſammen. Lc. 2, 9 führt eine ähnliche Abſurdität herbei: der ἄγγελος κυρίου, welcher den Hirten die bereits geſchehne Geburt des Herrn verkündigte, würde noch immer der werdende Gottmenſch ſein, Act. 7, 30. 38 wurde ſchon erklärt. Bengel's und Hgb.'s Erwiederung, v. 31 werde aber das Wort des Engels als φωνὴ κυρίου bezeichnet, reicht dagegen nicht aus, weil der Inhalt der Rede auf Sinai von Gott beſtimmt war, und Gott ſelbſt auf keinen Fall einfach (v. 30. 38) als ἄγγελος bezeichnet werden kann. Nur die Einwendung könnte man einen Augenblick gelten laſſen, daß Stephanus als Privatperſon, ohne den Character der Unfehlbarkeit geſprochen habe; aber dagegen erhebt ſich ſofort die Thatſache, daß auch Gal. 3, 19 das Geſetz des A. B. als διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, Hebr. 2, 2 als δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος bezeichnet und als ſolches im directen Gegenſatz zum Geſetze des N. B. als ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου geſtellt wird. Das Alter dieſer Anſicht ergiebt ſich hinreichend aus dem Frühern; bemerken wir noch, daß außer Dt. 33, 2 LXX auch Ps. 68, 18 darauf hinweist und Flav. Joſephus dieſelbe ant. 15, 5. 3 außerdem für ſeine Zeit beſtätigt. Daß Ex. 19 ff. nur von Jehova als מ' יי Rede iſt, während das N. T. eine Mehrheit von

Engeln annimmt, bildet keinen Widerſpruch, weil es Paulus darauf ankam, den Gegenſatz beider Teſtamente mit Nachdruck hervorzuheben; der Plural bezeichnet dann den מ׳ יי entweder als ideale Perſönlichkeit, den Character nicht des Individuums, ſondern der Gattung, welcher es entnommen war, oder es wird dadurch angedeutet, daß wirklich viele im Namen des Herrn das Wort des Geſetzes, der eine dieſen, der andere jenen Theil deſſelben promulgirten. Auch der Hinweis mehrerer Erklärer auf Hebr. 12, 26, wonach „die Stimme des Herrn“ bei der Geſetzgebung die Erde erſchütterte, vermag die vorgelegte Deutung nicht umzuſtoßen. Der Verfaſſer des Briefes will auf verſchiedene Art zeigen, daß die jüdiſche Theokratie dem Chriſtenthum untergeordnet ſei. Eben (2, 2) hat er geſagt: zu den Juden ſprach Gott eigentlich nicht ſelbſt, ſondern nur durch Engel, zu uns aber ſelbſt in ſeinem Sohne. Jetzt (12) heißt es: zu den Juden redete Gott auf dem irdiſchen, berührbaren Berge Sinai, indem er zu ſeinem Dollmetſcher einen irdiſchen Menſchen Moſes wählte; zu den Chriſten ſpricht er vom Himmel herab, indem er als Dollmetſcher zu ihnen vom Himmel her ſeinen Sohn ſandte (v. 25); bei Grundlegung der Theokratie erſchütterte Gott bloß die Erde, jetzt aber, hat Haggai 2, 6 verheißen, werde er nicht bloß die Erde, ſondern auch den Himmel erſchüttern (26). Hienach iſt ganz deutlich, daß die letzten Antitheſen die erſtere keineswegs aufheben, als wären ſie alle identiſch, ſondern ſämmtlich dazu dienen, die Unvollkommenheit des A. B. nach verſchiedenen Seiten hin auszudrücken. Hgb. meint freilich auch, es würde 2, 2 wie 12, 26 die Unvollkommenheit der altteſtamentlichen Offenbarung ausgeſprochen; aber er hat ganz verabſäumt, uns zu ſagen, worin

der Verfaſſer des Briefes dieſe Unvollkommenheit denn gefunden habe, worein er ſie ſetze. Daß Gott der letzte Grund aller Dinge im Gebiete der Natur wie der Gnade iſt, verſteht ſich ganz von ſelbſt; hierauf konnte alſo bei Vergleichung beider Teſtamente bezüglich ihres Urhebers kein Gewicht gelegt werden; der Verfaſſer mußte die nächſten Urſachen in Betracht ziehen, und das waren das eine Mal geſchaffne Weſen, das andere Mal der Schöpfer ſelbſt. Sollten dann noch andere Unterſcheidungspunkte angegeben werden, ſo konnte ohne Störung des Gedankens ſtatt der nächſten die letzte Urſache eintreten: nicht der Urheber, ſondern etwas Anderes, das Wie der Verkündung des Geſetzes kam nun zur Sprache, jener durfte daher 12, 26, weil bereits bekannt, allgemein, dieſes nur beſtimmt bezeichnet werden.

Hebr. 3, 1 macht Bleek mit andern die Bezeichnung Chriſti als ἀπόστολος gegen unſere Anſicht geltend. Dieſe Bezeichnung ſei eigenthümlich, weil ἀπόστολος zu jener Zeit bereits Eigenname für die Zwölfe war. Letzteres iſt unrichtig, da Röm. 16, 7 auch Junius und Andronikus den ἀπόστολοι beigezählt werden; cf. 1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11; Phil. 2, 25. Aber dies ſelbſt angenommen, ſo folgt doch nicht, daß Chriſtus durch jenen Namen zum יְהוָה des A. T. erklärt ſei; heißt doch der Meſſias nicht bloß ein Sohn Davids, ſondern David ſelber, ohne darum etwas anderes als die Erfüllung des in David auf ihn geſetzten Typus ſein zu können. Hgb. meint, der Contert verlange, den Namen ἀπόστολος als Ausdruck der eminenten Würde, der Gottheit Chriſti aufzufaſſen; auch das iſt irrig. Die erhabene Würde des Meſſias wird erſt v. 3 ff. ausgeſprochen, indem von hier ab ein doppelter Beweis für

Engeln annimmt, bildet keinen Widerſpruch, weil es Paulus darauf ankam, den Gegenſatz beider Teſtamente mit Nachdruck hervorzuheben; der Plural bezeichnet dann den מ' יי entweder als ideale Perſönlichkeit, den Character nicht des Individuums, ſondern der Gattung, welcher es entnommen war, oder es wird dadurch angedeutet, daß wirklich viele im Namen des Herrn das Wort des Geſetzes, der eine dieſen, der andere jenen Theil deſſelben promulgirten. Auch der Hinweis mehrerer Erklärer auf Hebr. 12, 26, wonach „die Stimme des Herrn" bei der Geſetzgebung die Erde erſchütterte, vermag die vorgelegte Deutung nicht umzuſtoßen. Der Verfaſſer des Briefes will auf verſchiedene Art zeigen, daß die jüdiſche Theokratie dem Chriſtenthum untergeordnet ſei. Eben (2, 2) hat er geſagt: zu den Juden ſprach Gott eigentlich nicht ſelbſt, ſondern nur durch Engel, zu uns aber ſelbſt in ſeinem Sohne. Jetzt (12) heißt es: zu den Juden redete Gott auf dem irdiſchen, berührbaren Berge Sinai, indem er zu ſeinem Dollmetſcher einen irdiſchen Menſchen Moſes wählte; zu den Chriſten ſpricht er vom Himmel herab, indem er als Dollmetſcher zu ihnen vom Himmel her ſeinen Sohn ſandte (v. 25); bei Grundlegung der Theokratie erſchütterte Gott bloß die Erde, jetzt aber, hat Haggai 2, 6 verheißen, werde er nicht bloß die Erde, ſondern auch den Himmel erſchüttern (26). Hienach iſt ganz deutlich, daß die letzten Antitheſen die erſtere keineswegs aufheben, als wären ſie alle identiſch, ſondern ſämmtlich dazu dienen, die Unvollkommenheit des A. B. nach verſchiedenen Seiten hin auszudrücken. Hgb. meint freilich auch, es würde 2, 2 wie 12, 26 die Unvollkommenheit der altteſtamentlichen Offenbarung ausgeſprochen; aber er hat ganz verabſäumt, uns zu ſagen, worin

der Verfaſſer des Briefes dieſe Unvollkommenheit denn gefunden habe, worein er ſie ſetze. Daß Gott der letzte Grund aller Dinge im Gebiete der Natur wie der Gnade iſt, verſteht ſich ganz von ſelbſt; hierauf konnte alſo bei Vergleichung beider Teſtamente bezüglich ihres Urhebers kein Gewicht gelegt werden; der Verfaſſer mußte die nächſten Urſachen in Betracht ziehen, und das waren das eine Mal geſchaffne Weſen, das andere Mal der Schöpfer ſelbſt. Sollten dann noch andere Unterſcheidungspunkte angegeben werden, ſo konnte ohne Störung des Gedankens ſtatt der nächſten die letzte Urſache eintreten: nicht der Urheber, ſondern etwas Anderes, das Wie der Verkündung des Geſetzes kam nun zur Sprache, jener durfte daher 12, 26, weil bereits bekannt, allgemein, dieſes nur beſtimmt bezeichnet werden.

Hebr. 3, 1 macht Bleek mit andern die Bezeichnung Chriſti als ἀπόστολος gegen unſere Anſicht geltend. Dieſe Bezeichnung ſei eigenthümlich, weil ἀπόστολος zu jener Zeit bereits Eigenname für die Zwölfe war. Letzteres iſt unrichtig, da Röm. 16, 7 auch Junius und Andronikus den ἀπόστολοι beigezählt werden; cf. 1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11; Phil. 2, 25. Aber dies ſelbſt angenommen, ſo folgt doch nicht, daß Chriſtus durch jenen Namen zum שליח des A. T. erklärt ſei; heißt doch der Meſſias nicht bloß ein Sohn Davids, ſondern David ſelber, ohne darum etwas anderes als die Erfüllung des in David auf ihn geſetzten Typus ſein zu können. Hgb. meint, der Contert verlange, den Namen ἀπόστολος als Ausdruck der eminenten Würde, der Gottheit Chriſti aufzufaſſen; auch das iſt irrig. Die erhabene Würde des Meſſias wird erſt v. 3 ff. ausgeſprochen, indem von hier ab ein doppelter Beweis für

die Superiorität Christi über Moses geführt wird; das γὰρ v. 3 knüpft nicht an den in ἀπόστολος gelegenen Begriff der Gottheit, sondern an κατανοήσατε an: schauet mit Vertrauen hin auf den Boten (Gottes) und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, denn er ist mehr als Moses, kann uns daher nur hohes Vertrauen einflößen.

Aber, fährt Hgb. fort, Christus sagt unzählige Male von sich selbst, er sei vom Vater in die Welt gesandt; das könne nur eine Andeutung seiner persönlichen Identität mit dem Engel oder Gesandten des Herrn im A. T. sein. Ja freilich war auch Christus ein Gesandter Gottes, wie der Engel des Herrn, wie die Propheten Gesandte des Himmels waren. Aber daß aus solchen Ausdrücken wie ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν, ὁ πέμψας με πατήρ u. dgl. sich ergeben soll, daß der Heiland derselbe wesenhaft gleiche Gesandte Gottes war mit dem מַלְאַךְ יְיָ, ist ein offenbares Zeichen, daß die ganze Hypothese ihren Vertheidigern wenig überzeugend scheint. Auch der מַלְאַךְ יְיָ sagt bei Sacharja 2, daß Gott ihn sandte (שלחני); aber das Verhältniß dieser Stellen zu den übrigen Aussprüchen bei Sacharja gibt deutlich kund, daß er eben ein Engel im gewöhnlichen Sinne war; sollte also Christus eine solche Persönlichkeit sich selbst gleichstellen?

Aehnlich steht es mit den übrigen von Hgb. angeführten Stellen. Joh. 12, 41 heißt es: ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ (Christi) καὶ ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ. Richtig, das Pronomen bezieht sich in beiden Fällen auf den Messias, aber nicht in derselben Weise; wie Sacharja Cap. 11 mit dem Engel Gottes sprach und von diesem über den Logos selbst belehrt wurde, so auch hier; der Wortlaut an sich ist nicht geeignet, eine Entscheidung her-

beizuführen, dieſe liegt in andern Stellen. — Wenn Joh. 1, 11 bemerkt, Chriſtus ſei εἰς τὰ ἴδια gekommen, ſo redet er von dem Logos, der noch nicht Fleiſch geworden und verlangt unbedingt, daß die Offenbarung in Iſrael dem Logos beizulegen ſei; aber es bleibt ungewiß, auf welche Art das Wort in ſeinem Eigenthum erſchien. Die richtige Erfaſſung der Repräſentationsidee hebt jeden Anſtoß fort. — Andere Ausſagen, wie daß der Iſrael nachfolgende geiſtige Fels Chriſtus ſei 1 Cor. 10, 4; cf. Hebr. 11, 26; 1 Pet. 1, 11; 1 Cor. 10, 9; Joh. 5, 37; 8, 56; Col. 1, 15, beweiſen ebenſowenig für die weſenhafte Gleichſtellung; ſie verlangen nicht mehr als unſere Erklärung, daß der Engel des Herrn der Stellvertreter, das „Organ Jehova's d. i. des Gottes, der in Chriſto Menſch geworden" (Del.) war. Ja mit Hgb.'s eignen Worten müſſen wir aus Joh. 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο folgern, daß die Behauptung, Gott habe niemals Jemand geſehn, eine aus der Luft gegriffene ſchriftwidrige Behauptung ſei, wenn in dem Engel des Herrn der Logos ſelbſt erkannt werde. — Der Einwurf, die Ausſprüche Chriſti über ſein vorweltliches Daſein hätten ohne die Doktrin von dem Engel des Herrn jedes Anknüpfungspunktes entbehrt, kann ſicher nicht ernſtlich gemeint ſein, weil derſelbe Auctor (Chriſtol. 3, 29) lehrt, daß Pſ. 2, 12 (aber auch v. 7); Pſ. 45, 7. 8; 72, 5. 7. 17; 110; Jes. 9, 5; 7, 14; 11, 4; Mich. 5, 1 u. ſ. w. von der Gottheit des Meſſias handeln. — Wenn endlich anderswo im N. T. was ein endlicher Geiſt thut als eine That des Herrn ſelbſt angeſehn wird, wie Act. 12, 7. 17, oder wenn der Engel Gottes, welcher das himmliſche Jeruſalem zeigt, Apoc. 22, 7 im Namen Jeſu

ſagt: ſiehe, ich komme bald und v. 13, ich bin das A und Ω, ſo ſind das Ausſprüche, die nach den bereits gegebnen Erklärungen ihr Verſtändniß finden, es ſind wiederum Beweiſe, daß jene Engel Organe Gottes waren, deren perſönliches Weſen vor ihrer amtlichen Stellung ganz zurücktritt. Die letzte Stelle Apoc. 22 zeigt dies noch mit beſonderer Klarheit. Denn der Engel, welcher dort im Namen Jeſu redet, wird von dem Seher mit ſeinem Herrn verwechſelt; da weiſt der Engel die Anbetung, welche Johannes ihm erweiſen will, entſchieden zurück: ſiehe ich bin dein Mitknecht, heißt es, Gott ſollſt du anbeten. Es iſt ähnlich wie Richt. 13, 3 ff., beſ. v. 16; nur tritt die Selbſtunterſcheidung des Engels von Jehova an letzter Stelle nicht ſo deutlich hervor, daß keine Ausflucht möglich wäre. Uebrigens hätte der Engel die Anbetung des Johannes zulaſſen können, denn durch ſeine Stellung und die Intention des Betenden galt ſie nicht ſeiner Perſon, ſondern Gott; aber der altteſtamentliche Standpunkt war jetzt vorüber, nachdem Gott ſein Weſen ſo herrlich geoffenbart, geziemte es ſich nicht mehr, daß ein Geſchöpf an Gottes Statt göttliche Ehre entgegennehme, oder vielmehr, da Johannes den Herrn ſelbſt vor ſich zu ſehen glaubte, daß die Gott gebührende Ehre ſeinem Stellvertreter erwieſen werde, ohne daß letzterer zuvor ſeinem Weſen nach erkannt ſei.

Alles, was im N. T. von Engeln und Engelerſcheinungen geſagt wird, zuſammengenommen, ergibt ſich mit Beſtimmtheit, daß der מַלְאַךְ יְהוָה des A. B. nirgends im N. B. als Gott bezeichnet, im Gegentheil Hebr. 2, 2 ff. (cf. auch v. 5); Gal. 3, 19; Act. 7 und ſonſt geradezu für ein erſchaffnes Weſen erklärt wird. Wäre in der That der perſönliche מַלְאַךְ יְהוָה in Chriſto Menſch geworden, erwartete man

nicht mit Recht eine unzweideutige Erklärung sowohl Christi als der Apostel über diese höchst eigenthümliche Erscheinung des A. B.? Warum sagte der Herr nicht irgendwo: ich selbst habe immerdar unter euch gelebt, dem Aeußern nach zwar nur als Gottes Bote in Menschen- oder Engelgestalt, sein eigentliches Wesen aber war ich selbst? „Wäre der מלאך יי, schreibt Delitzsch, Gen. 1, 335, die alttestamentliche Bezeichnung des Logos, wäre Jehova, der Engel Jehova's, der Geist Jehova's die alttestamentliche Trinität, ginge die Unterscheidung Jehova's und des Engels Jehova's von dem Bewußtsein immanenter Unterschiede in Gott aus: dann erwartete man doch im N. T. irgendwo zu lesen, daß der Engel Jehova's in Christo Mensch geworden sei, aber so wird nirgends gesagt, weil vielmehr Jehova in Christo Mensch geworden war, der Gott, der im A. T. weil er eben noch nicht Mensch geworden, sich engelischer Vermittlung zur Darstellung seiner selbst bediente." Und hätten die neutestamentlichen Schriftsteller, fügen wir mit Kurtz p. 151 bei, auch nur eine Ahnung davon gehabt, daß die Worte ἄγγελος κυρίου im A. B. den Sohn Gottes, der seitdem in Christo Mensch geworden, bezeichnen, so würden sie diesen Ausdruck auch nicht ein einziges Mal, geschweige denn so oft, so unbedenklich und so ausschließlich einem creatürlichen Engel haben beilegen können (cf. Mt. 1, 20; 28, 2; Lc. 1, 11; 2, 9; Act. 5, 19; 8, 26; 12, 7. 33; 27, 23; 10, 3). Warum endlich, fragt Del. mit Recht, soll der ἄγγελος κυρίου, welcher die Geburt Johannis des Täufers verkündigt, anderes Wesens sein, als der die Geburt Simsons? warum der ἄγγελος κυρίου, der Herodes Agrippa schlägt, daß er stirbt, anderes Wesens, als der das Heer Sanheribs in einer Nacht aufreibt?

warum der ἄγγελος κυρίου, der Paulus in den Feſſeln ermuthigt, anderes Weſens, als der die vertriebne Hagar tröſtet? —

Die Gründe, welche für die Gottheit des Jehovaengels angeführt werden, bedürfen, nachdem wir nunmehr den eigentlichen Thatbeſtand ſelbſt erforſcht haben, keiner eingehenden Widerlegung mehr. Keil hat ſie im Comm. zur Geneſis p. 127 ſo zuſammengeſtellt: 1) der Engel Gottes identificirt ſich ſelbſt mit Jehova und Elohim, indem er ſich göttliche Attribute beilegt und göttliche Werke thut; 2) der Engel wird von denen, welchen er erſchien, als Gott erkannt, indem ſie ihn theils als אֲדֹנָי d. i. Gott der Herr anreden und bekennen, Gott geſehen zu haben und ſich fürchten, ſterben zu müſſen, theils ihm göttliche Ehre erweiſen, namentlich Opfer bringen, die er annimmt, und ihn anbeten. 3) Der Engel Jehova's wird auch von den hl. Schriftſtellern ſelbſt mit Jehova identificirt, indem ſie den erſchienenen מַלְאָךְ ohne Weiteres יְהוָה nennen. Mit Recht hat man dieſen Ausſtellungen entgegengeſetzt, daß auch die Rede der Propheten oft unmittelbar zur Rede Jehova's ſelbſt wird, in deſſen Namen ſie auftreten, ſowie, daß auch göttliche Thaten von ihnen prädicirt werden, obgleich ſie dieſelben nicht in eigner Machtvollkommenheit vollziehen wie Jer. 1, 10. Die Einrede, jene unmittelbare Gottesſprache der Propheten finde ſich nur in Momenten hoher Begeiſterung, nicht bei ruhiger, affectloſer Stimmung, iſt zu ſubjectiver Art, als daß man ſich darauf zu antworten getraute; denn gar leicht möchte hier etwas für affectvoll, hoch begeiſtert gehalten werden, was dort vielleicht bei mehr phlegmatiſcher Geiſtesanlage noch durchweg die Merkmale einer ruhigen Stimmung an ſich trägt. So ſcheint einigen

Auslegern Apoc. 22 der Engel, welcher im Namen Jesu spricht, ohne jeglichen Affekt zu sagen: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ u. s. w.; Andere werden das Gegentheil für richtig halten. Doch ist bemerkenswerth, daß Hgb. trotz seiner Abneigung gegen solch ein Versetzen in die Person eines Andern, daß die eigne Persönlichkeit in die des Andern aufzugehen scheint, zu Sach. 2, 12 „so spricht der Herr ..." anmerkt, „s. v. a. also spreche ich als Repräsentant des Herrn (Christol. 3, 45)", und auch Apoc. 22 anerkennt, daß ein Engel aus der Person Christi spricht, „sieh ich komme bald, ich bin das *A* und Ω." Die völlige Identificirung der Kirche und ihrer Priester bei Spendung der heil. Sakramente mit Gott dem Herrn wurde bereits erwähnt. Auf den zweiten Punkt erwidern wir mit Kurtz: Allerdings ist es Hochverrath, wenn ein Beamteter des Königs auf Rechte und Ehren, die nur dem Könige persönlich zustehen, Anspruch macht, oder auch solche nur annimmt, wo sie ungesucht ihm dargeboten werden. Aber es ist nicht Hochverrath, wenn er im Namen und Auftrag des Königs, als Repräsentant der Person des Königs z. B. die Huldigung der Unterthanen entgegennimmt; sie gilt dann eben nicht seiner Person, sondern der Person des Königs, die er für diesen Fall repräsentirt. So kann auch ein Engel אשר שם יהוה בקרבו (Ex. 23, 21) ohne Hochverrath an der göttlichen Majestät von denjenigen Opfer und Anbetung annehmen, zu denen er als Repräsentant Gottes gesandt ist. Hier liefern auch die von Delitzsch [1]) beigebrachten Citate aus Profanschriftstellern einen Beitrag zur Sache. So besonders Herod 3, 14, wo Psammenit

1) Die für den ersten Punkt angeführten Stellen Ilias 4, 204; 18, 170 sind indeß nicht zutreffend.

dem Boten des Kambyſes antwortet, als wäre er Kambyſes ſelbſt; Her. 1, 212 antwortet Tomyris dem Boten des Cyrus, als wäre er Cyrus ſelbſt; Kyrop. 3, 3, 56 erwidert Cyrus dem Geſandten des Cyaxares, als hätte er dieſen vor ſich. Ein ſehr ſchlagendes Beiſpiel dieſer Auffaſſungs- und Redeweiſe bietet in der h. Schrift ſelbſt 1 Sam. 25, 40, wo Abigail die Boten Davids ſo anredet, als wenn David ſelbſt vor ihr ſtände: en, ſagt ſie zu den Boten, en famulam tuam in ancillam ad abluendos pedes servorum domini mei. — Daſſelbe gilt für den dritten Gegengrund. Denn glaubt der Schriftſteller, daß Gott ſelbſt durch einen Engel als ſein Organ ſich geoffenbart, durch ſeinen Mund geredet, durch ihn gehandelt hat, ſo ſteht nichts im Wege, zumal „bei der concreten Anſchauungs- Denk- und Ausdrucksweiſe des Alterthums und beſonders des Orients“ ſtatt des Erſcheinenden den Sendenden, ſtatt der bloßen Perſönlichkeit die amtliche Weſenheit hervorzuheben. Daß die heil. Schriftſteller in Wirklichkeit von dieſem Geſichtspunkte aus verfuhren, wenn ſie den מַלְאַךְ יְיָ Gott nannten u. ſ. w., haben wir vor allem aus der Thatſache, daß ſie ihn zu wiederholten Malen als ein Geſchöpf darſtellten, erkannt; dieſe beiden Dinge, Bezeichnung des מַלְאַךְ יְיָ als eines Geſchöpfes und göttliche Ehrfurcht gegen ihn, reimen nur zuſammen, wenn Gott nicht weſenhaft, ſondern repräſentativ in ſeinem Engel wohnte. —

Noch verdient die Behauptung erwähnt zu werden, daß der Engel des Herrn von Jehova bald in der erſten, bald in der dritten Perſon rede, und daher der Perſon nach von Jehova verſchieden, dem Weſen und der Natur nach aber mit ihm identiſch ſei. So heißt es vom מַלְאַךְ יְיָ Gen. 22, 16: ich habe geſchworen, ſpricht der Herr; Richt. 6,

12: es erschien dem Gideon der Engel des Herrn und sprach zu ihm: der Herr sei mit dir, starker Held; cf. Gen. 19, 24 u. a. Dagegen sagt derselbe Engel Gen. 22, 12: nun weiß ich, daß du gottesfürchtig bist und mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast, und 16, 10 zu Hagar: ich will deinen Samen mehren u. s. w.; cf. 21, 18; Ex. 3, 6 ff. u. a. St. Man sieht aus diesen Citaten, der Obersatz ist richtig; gleichwohl ist der Schluß verfehlt. Das Ich ist überhaupt Ausdruck der selbstbewußten Persönlichkeit, wobei die Natur nur soweit in Betracht kommt, als die Persönlichkeit ohne Wesenheit eben nichts Reales mehr ist; dasselbe gilt von dem Du und Er. Wie daher in dem Ich die Wesensgleichheit, in dem Er die persönliche Unterschiedenheit des יי ס von Jehova wurzeln könne, läßt sich schlechterdings nicht einsehen. Es muß vielmehr durch den Zusammenhang gesagt sein, welcher Art, Gattung, Wesenheit der Redende ist; zeigt er sich hiernach göttlichen Wesens, so bekundet sowohl das Ich als das Er eine persönliche Subsistenz, nicht aber jenes bloß die gleiche Wesenheit, dieses die verschiedne Persönlichkeit. Der bloße Wechsel des Ich und Er in den Reden des Jehovaengels kann also für die göttliche Natur desselben nichts beweisen. Legen wir dagegen die Repräsentatividee zu Grunde, so erklärt sich beides auf's beste: der Engel spricht von Gott in der dritten Person, weil er Gott gegenüber Knecht und Diener, in der ersten, weil er den Menschen gegenüber Gottes Gesandter und als solcher mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüstet ist. Kurtz geht zu weit, wenn er glaubt, daß ein constanter Gebrauch des Ich die Theorie der Gegner stützen könnte; der Engel Jehova's würde sich in diesem Falle ja nur fortwährend in seiner amtlichen Stellung

halten. Es ist vielmehr so, daß ein constantes Ich nicht gegen uns beweisen würde, der faktische Wechsel des Ich und Er aber für uns zeugt.

VI.

Die Stellung des Jehovaengels.

Aus der angestellten Untersuchung löst sich nun auch leicht die weitere Frage nach dem Verhältniß des Jehovaengels zu den übrigen Engeln, zu der Offenbarung überhaupt und zu dem Gottmenschen insbesondere. Die erste Frage ist nicht verschieden von der andern, ob stets eine und dieselbe Person oder verschiedne Geister das Amt des Jehovaengels versahen. Nach Hofm. u. A. soll innerhalb Israels Ersteres der Fall gewesen sein, weil Michael, dessen Amt und Stellung ganz die des מ' יי ist, Dan. 10, 21 speziell als Hüter des Volkes Gottes bezeichnet wird; für andere außerhalb des auserwählten Samens stehende Personen sei kein Grund zu dieser Annahme vorhanden. Aber das ist ein Irrthum. Zunächst wäre die Ansicht schon dahin zu modificiren, daß Michael sein Amt nicht immer selbst, sondern auch durch andere Engel versah; denn Dan. 10 wird er eben ein Engelfürst genannt, Gen. 18, 19 erscheinen drei göttliche Boten, die zwar wesentlich gleich sind, aber Einem aus ihrer Mitte gegenüber eine gewisse Unterordnung an den Tag legen, und Sach. 2 wird dies ganz deutlich ausgesprochen. Die eigentliche Unhaltbarkeit der Ansicht zeigt sich aber einfach dadurch, daß Dan. 8, 16 auch Gabriel mit Rücksicht auf Sach. 1, 9. 13; 2, 3 als מ' יי erscheint; wie der מ' יי bei Sacharja, so ist Gabriel der angelus interpres bei Daniel. Glaubt man aber gleichwohl distinguiren und Gabriel eine

Mission außerhalb Israels ertheilen zu müssen, so ist dies erstens eine falsche Auffassung der Daniel'schen Stelle; das Gesicht, welches dort erklärt wird, handelt zwar von den Weltreichen, aber in directer Beziehung auf Israel, denn ihr Einfluß auf Israel ist der Gegenstand und Zweck der ganzen Offenbarung. Zweitens vergißt man, daß derselbe Gabriel Lc. 1 dem Zacharias die Geburt des Täufers verkündigt, also wahrhaft innerhalb des Volkes Gottes thätig ist; und man übersieht nicht minder, daß Raphael, auch „einer der ersten Fürsten" Tob. 12, 15 als Schutzherr und Führer des Tobias auftritt. Dieselbe Stellung wie Michael, die Stellung des מ' יי in seiner Beziehung zum Volke Gottes, wird Gabriel vor allem auch Dan. 9, 21 zuerkannt; er heißt zwar אִישׁ, aber seine angelische Natur und sein amtlicher Character ist durch Lc. 1 sowie durch den Inhalt seiner Mittheilungen, die Zeitbestimmung der Ankunft des Messias vollständig gesichert: er trat eben auf als מ' יי in der Gestalt eines verklärten Menschen wie der מ' יי Richt. 13. Die wahre Ansicht ist demnach, daß die Mission des מ' יי sowohl innerhalb als außerhalb Israels je nach göttlicher Wahl durch verschiedne Engel vollzogen wurde. —

Die weitere Frage, ob der מ' יי auch dort gemeint sei, wo sonst von Offenbarungen Gottes im A. B. Rede ist, entscheidet sich schon durch Gen. 12, 7 vgl. mit 18, 3; dort heißt es einfach וַיֵּרָא יי, aber 18, 13 erkennt Abraham sofort, daß er nicht bloß menschliche Wesen vor sich hat, er begrüßt sie als Jehova; die Erscheinung ist ihm also nicht mehr fremd, er „muß schon früher (12, 7) Bekanntschaft mit ihr gemacht haben" (Kurtz). Gen. 21, 17 hört

Hagar eine Stimme vom Himmel und Moſes ſagt, es war die Stimme des מַלְאַךְ יְיָ, cf. 22, 11. Ex. 19 ff. iſt von Jehova ſelbſt die Rede, dennoch ſprach nur ſein Engel (Act. 7; Gal. 3, 19 u. ſ. w.). Richt. 5, 23 führt eine prophetiſche auf rein innerlichem Wege der Debora zu Theil gewordne Offenbarung auf den מַלְאַךְ יְיָ zurück. 3 Kön. 13, 18 gibt der Prophet von Bethel vor, durch einen Engel ein Wort des Herrn empfangen zu haben; 3 Kön. 19, 5 ff. ſtärkt und ermuntert der Engel des Herrn den Elias zu ſeiner Reiſe an den Horeb; 4 Kön. 1, 3 ſpricht der Engel des Herrn zu demſelben Propheten: mache dich auf und ſage den Boten des Königs von Samaria: Iſt nicht ein Gott in Iſrael, daß ihr fraget Beelzebub, darum ſpricht dies der Herr u. ſ. w.; 4 Kön. 1, 15 redete abermals der Engel des Herrn mit Elias und ſprach: gehe, fürchte nichts u. ſ. w.; 1 Chr. 21, 18 befiehlt der Engel des Herrn dem Propheten Gad, daß er David auftrage, einen Altar zu bauen dem Herrn; Sach. 11 erkannten wir daſſelbe über die Erleuchtung der Propheten: wie Moſes am Dornbuſche Ex. 3, 2 ff., ſo ſtanden auch ſie durch den מַלְאַךְ יְיָ mit Gott in Verbindung. Beachten wir nun, wie Hebr. 1, 1 geſchrieben ſteht, daß Gott im A. B. *πολυτρόπως τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* d. i. im N. B. *ἡμῖν ἐν υἱῷ* geredet habe, ſo können wir nicht anders ſchließen, als daß alle Offenbarungsthätigkeit Gottes ſeit dem Falle des Urmenſchen bis auf Chriſtus durch Engel vermittelt war, die bald äußerlich unſichtbar durch das einfache, geiſtige oder körperliche Wort, durch Träume oder Viſionen, auch durch Symbole, bald nach Menſchenart redend und handelnd, kurz *πολυτρόπως* den in der Menſchenwelt zur nächſten Aufnahme der Offenbarung Auser-

wählten, den Propheten als Repräsentanten Gottes entgegentraten. Wie könnte es auch anders sein? Hatte doch die Sünde die Gnadengemeinschaft Gottes mit den Menschen aufgehoben, ja die Menschheit so weit von Gott entfernt, daß die erste Verheißung ihrer einstigen Wiederherstellung und die ganze Reihe der messianischen Prophezieen bis zu David hin das zukünftige Heil als durch einen persönlichen Heiland vermittelt ganz im Dunkeln lassen mußten: das geistige Auge war zu sehr getrübt, als daß es den Herrn in unmittelbarer Nähe hätte sehen können. — Gegen diese Auffassung scheinen sich nur jene Stellen zu erheben, wo der Engel Gottes, der eigentlich so gemeinte, nicht ein subdelegirter wie Sach. 2, מַלְאָכִי genannt wird oder wo Jehova sagt: sieh' ich sende einen Engel und unter diesem eben wieder den מ יי versteht. Die Stellen dieser Art sind Ex. 23, 20; 32, 34 ff. Allein, so groß die Schwierigkeit sich ansieht, so verschwindet sie doch ganz, wenn nur bedacht wird, daß in jenen Stellen Gott selbst nicht sachlich, sondern nur formell der Redende ist; es heißt dem Wortlaute nach: Gott sprach zu Moses, während in Wirklichkeit der Engel sprach. Mit voller Klarheit tritt dieser Umstand bei Ex. 23 hervor; denn die Stelle bildet den Schluß der ersten großen Reihe der Bundesgesetze, die Gott in Wolkendunkel (Ex. 19, 9) gehüllt von Ex. 20, 1 ab dem Moses mittheilte. Nun aber ist Jehova, der Ex. 19 ff. redet, nach den früher angeführten Stellen Hebr. 2, 2; Gal. 3, 19; Act. 7 wesentlich der מ יי; eine Offenbarung unmittelbar durch Jehova liegt also weder hier am Anfange der Gesetzespromulgation vor, noch tritt eine solche im Verlaufe derselben ein, und wenn der Gott repräsentirende Engel im Weitergange seiner Rede

sich selbst „meinen Engel“ nennt, so kommt das folglich daher, weil ihn Moses im Beginn der Erzählung wohl יְיָ, aber nicht מ' יְיָ genannt hat; im Gedanken des Engels wäre ein נְאֻם יְהוָה wie Gen. 22, 16 vor „ich sende meinen Engel“ zu ergänzen, im Berichte des Erzählers war es entbehrlich. Ex. 32, 34; 33, 2 cf. 33, 17 ff. sub n. II. oben u. ä. St. erklären sich hiernach von selbst; denn Jehova ist auch an diesen Orten nach 32, 33; 31, 1 formell der Sprechende. Wenn nun oben gezeigt wurde, daß der Logos das eigentliche Princip der Offenbarung ist und als solcher durch den מ' יְיָ vertreten wurde, so vereinigt sich diese Schriftlehre mit den Aussprüchen, daß der heil. Geist die Propheten inspirirte (2 Pet. 1, 20. 21; Conc. CTinop. I. credo in spiritum sanctum, qui locutus est per prophetas), dadurch, daß der h. Geist durch seine persönliche Abhängigkeit vom Logos von diesem gesandt wird, ihm als Mittler und Werkzeug dient; und wir haben daher anzunehmen, daß der מ' יְיָ wenigstens da, wo Weissagungen zukünftiger Dinge, insbesondere des messianischen Heiles durch ihn verkündigt wurden, als unmittelbares Organ des h. Geistes auftrat und durch diesen als den nächsten Gesandten des Logos mit letzterm in Verbindung stand. Der Vater ist daher eigentlich ἀόρατος, der Sohn redet durch den Geist im מ' יְיָ zu den Trägern der Offenbarung unter den Menschen. —

Was endlich das Verhältniß des Jehovaengels zu der Menschwerdung des Logos, zu dem historischen Christus angeht, so haben wir hier vorerst festzustellen, in welcher Form die Erscheinung des מ' יְיָ sich vollzog. Denn Kurtz entscheidet sich für die Gestalt eines gewöhnlichen Menschen

und ſcheint zu glauben, daß nur ſo eine Beziehung des Jehovaengels zu Chriſtus herſtellbar ſei; „diejenigen, ſagt er ſeine Anſicht begründend, denen ſeine Erſcheinung zum erſten Male zu Theil wird, halten ihn anfangs für einen gewöhnlichen Menſchen (Gen. 16, 8; 19, 2; Jos. 5, 13; Richt. 6, 13; 13, 6. 8. 15) und erkennen erſt ſpäter ſeine himmliſche Herkunft"; daſſelbe bekundet ſich in dem Verhalten Abrahams, obgleich er ſofort in ſeinen Gäſten Boten des Himmels ſieht (18, 1 ff.). Aber ſo unbedingt läßt ſich dies nicht zugeben. Denn im brennenden Buſche des Moſes ſowohl als auch in der Wolkenſäule war der Engel Jehova's. Erſteres wird Ex. 3, 2 ff. ausdrücklich geſagt, letzteres folgt aus Ex. 13, 21: „und Jehova ging vor ihnen her bei Tage in einer Wolkenſäule . . ." verglichen mit 14, 19, wonach יְהוָה 13, 21 offenbar der מַלְאַךְ יְיָ war; heißt es aber in der letzten Stelle, daß der Engel, welcher vor Iſrael herzog, ſammt der Wolke ſich erhob und hinter das Volk ſtellte, ſo liegt darin nicht, wie Delitzſch 1, 337 der Geneſis, an Herder's Irrthum ſtreifend, zu glauben ſcheint, daß der Engel neben der Wolke in beſonderer Geſtalt erſchien, ſondern, weil von einer beſondern äußern Erſcheinung des Engels hier gar nicht Rede iſt und derſelbe 13, 21 geradezu als *in* der Wolke befindlich bezeichnet wird, daß derſelbe der weſentliche Hintergrund der Wolke, dieſe nur ſein Accidens, ſein Gewand, ſeine ſichtbare Geſtalt war. Daſſelbe gilt von der Wolke, die ſpäter das Allerheiligſte, das Zelt des Zeugniſſes (Num. 9, 15 f.) bedeckte, und im Tempel als Schechina über der Bundeslade thronte. So haben wir alſo Fälle, in welchen der מַלְאַךְ יְהוָה ſpricht, handelt, führt, aber in Naturformen gehüllt iſt. Ob er Bileam (Num. 22, 22), David (1 Chr. 21, 6)

und Sacharja (1, 4 ff.) in Menschen- oder Engelgestalt entgegentrat, ist völlig unbestimmbar. Man muß also sagen, daß der Engel Gottes an sich Vermittler der göttlichen Offenbarungen im A. B. ist, aber in verschiedner dem jeweiligen Zwecke seiner Thätigkeit entsprechender symbolischer Hülle auftritt. In welcher Form derselbe aber auch immer erscheint, das Vorhandensein einer äußern Gestalt in Verbindung mit der innern Wesenheit macht ihn in jedem Falle zum Vorbilde des Erlösers, des menschgewordnen Gottes; denn der Kern der Erscheinung ist repräsentativ Gott der Herr, das Aeußere derselben theils die der Zukunft vorbehaltne Form des Messias selbst, theils eine andere aber ebenfalls der niedern Welt entnommene Gestalt, das Ganze somit eine Vorausdarstellung des in Christo in Knechtsgestalt erschienenen Gottes.

2.

Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt. Ein Beitrag zur Charakteristik der vortridentinischen Theologie.

Von Repetent Linsenmann.

Man schätzt die Theologen des 16. Jahrhunderts gemeinhin nach dem Antheil, den sie an den theologischen Kämpfen gegen die Reformatoren genommen haben. Die Namen derjenigen Männer, welche ihre ganze Kraft eingesetzt haben, um die neuen Lehren zu bekämpfen und für die Erhaltung des alten katholischen Glaubens zu wirken, Namen wie Eck und Canisius stehen mit Recht in der Geschichte ihrer Zeit obenan; und es ist erfreulich, daß wir gerade über die genannten beiden großen Männer in neuester Zeit treffliche Monographien erhalten haben [1]). Es konnte sich aber überhaupt in jenen Kreisen, die von den reformatorischen Ideen berührt wurden, kein angesehener Gelehrter der Aufgabe entziehen, seine geistigen Kräfte dem unmittelbaren Bedürf-

1) Dr. Johann Eck, Prof. der Theologie an der Universität Ingolstadt. Eine Monographie, bearbeitet von Dr. Th. Wiedemann. Regensburg 1865. Der selige Petrus Canisius a. d. G. J. von P. Fl. Rieß. Freiburg 1865.

nisse der Zeit dienstbar zu machen, die von der Reformation in den Vordergrund gedrängten Probleme wissenschaftlich zu bearbeiten und sich mehr und mehr mit den Ideengängen der neuen Weltepoche vertraut zu machen.

Es ist nicht zu verwundern, wie fast auf einen Wink die Theologen von den Höhen scholastischer Speculation herabsteigen zu der positiven Theologie, zu der Worterklärung der h. Schrift, zu der geschichtlichen Erörterung und Begründung der Dogmen. Die Art und Methode des Gegners, den man sich gegenüber sah, forderte dies. Aber man darf nicht vergessen, daß der geistigen Bewegung, die durch den gewaltsamen Einbruch in das theologische Lehrgebäude veranlaßt worden, eine innere Geschichte der Theologie zur Seite geht, eine innere Entwicklung, die ihre eigenen Gesetze hat. Waren auch die bedeutendsten Erscheinungen der theologischen Literatur als Controversschriften angelegt, oder wenigstens mit spezieller Rücksicht auf die Controversfragen ausgearbeitet, und ward so aus der commentatorisch-scholastischen eine Traktatentheologie, so prägte sich doch darin je eine bestimmte theologische Richtung aus, welche von der innern Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie Kunde giebt.

Auch ohne den beklagenswerthen Ausbruch und Verlauf der Reformation mußte die scholastische Wissenschaft in Correspondenz treten mit den Bildungselementen, welche das 16. Jahrhundert darbot; mußte sich auseinandersetzen mit den Forderungen der Humanisten, und sich bereichern mit den Früchten der neu auflebenden exegetischen, patristischen und geschichtlichen Studien, und konnte nicht unberührt bleiben von der Philosophie, zu deren Umgestaltung die Keime schon gelegt waren. Erscheinungen, wie in der

Theologie der Jansenismus, in der Philosophie der Cartesianismus können nicht eigentlich aus der deutschen Reformation erklärt werden, obgleich sie mit ihr eine innere Verwandtschaft haben, sofern sie auf denselben Grundlagen ruhen und aus denselben Ideenverbindungen hervorgegangen sind; aber sie haben einen autochthonen Ursprung.

Fassen wir den kirchlichen Lehrbegriff ins Auge, wie er sich als Ergebniß des dogmengeschichtlichen Processes aus der scholastischen Speculation herausgearbeitet und im Tridentinum den kirchlich sanktionirten Ausdruck gefunden hat, so können wir nur mit Verehrung gegen die mittelalterliche Theologie erfüllt werden; das kann uns aber nicht abhalten, an ihr auch die andere Seite zu prüfen und nach dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniß zu fragen; denn dies ist das Gebiet, auf dem sich die Richtungen gegenüberstehen. Die Theologen im Anfange des 16. Jahrhunderts waren noch durchweg scholastisch geschult. Auch die Reformatoren konnten unmöglich ganz unbekannt mit derjenigen Scholastik sein, welche die damals herrschende war. Es wäre nun allerdings nicht billig, die Lehrer dafür verantwortlich zu machen, daß ihre Schüler die scholastischen Theorien gerade in ihren ungünstigsten Formen auf den Markt brachten, um sie den Angriffen der Menge preiszugeben. Aber immerhin was mußte das für eine Theologie sein, von welcher man so verächtlich sprechen, welcher man schlechthin Pelagianismus und Ethnicismus vorwerfen durfte? Wo war die Wissenschaft eines h. Thomas von Aquin, dessen Name selbst von den Reformatoren mit Hochachtung genannt wurde?

Unter den vortridentinischen Theologen, welche eine

eigenthümliche Richtung in der Theologie repräſentiren und in dem Beſtreben, den ſcholaſtiſchen Dogmatismus zu durchbrechen, ohne die Principien des Glaubens aufzugeben, ſo zu ſagen zwiſchen Thür und Angel ſtecken blieben, iſt einer der merkwürdigſten Albert Pighius, deſſen Name häufig, aber faſt nur dann genannt wird, wenn ſich Gelegenheit bietet, eine ihm eigenthümliche extravagante Meinung zurechtzuweiſen. Nicht das iſt es, wodurch wir Intereſſe für ihn wecken wollen; es iſt nicht unſere Abſicht, ihn als einen Verkannten in Schutz zu nehmen. Da wir uns anſchicken, die verſchiedenen Anſchauungen, die ihm zugeſchrieben werden, aus ſeinen Schriften kennen zu lernen und auf ein inneres wiſſenſchaftliches Princip zurückzuführen, gewinnen wir die Ueberzeugung, daß er der Repräſentant einer wiſſenſchaftlichen Richtung iſt, auf welche wir vielleicht einiges Licht werfen können. Eine, wenn auch gedrängte, Darſtellung ſeines Lebens, ſeiner öffentlichen und literariſchen Thätigkeit wird dazu dienen, zu zeigen, daß wir es nicht mit einem obſcuren Gelehrten und Theoretiker zu thun haben, ſondern mit einem Manne von hervorragender Stellung und von hohem Anſehen in Kirche und Reich, und daß es alſo ungezwungen und ohne Willkühr geſchieht, wenn wir eine Darſtellung ſeiner Anſchauungen für geeignet halten, die theologiſchen Zuſtände jener Zeit zu illuſtriren.

Albertus Pighius (Pigghe) ſtammte aus einer Patrizier-Familie und war geboren zu Kampen in der niederländiſchen Provinz Ober-Yſſel [1]). Nachdem er in Löwen

1) Biographiſche Notizen finden ſich in Valerii Andreae bibliotheca belgica. Lovan. 1643. pag. 37 sequ. — P. Bayle,

Philosophie und Mathematik mit großem Eifer studirt und mehrere astronomische und mathematische Schriften verfaßt hatte, gieng er zum Studium der Theologie über, empfieng in Löwen den Grad des Baccalaureus, in Köln den Doktorgrad im J. 1517. In Löwen hatte er den berühmten Adrian Florentii von Utrecht zum Lehrer, den Kaiser Maximilian I. zum Lehrer des nachmaligen Kaisers Karl V. gewählt hatte; es war der 1522 auf den päpstlichen Stuhl erhobene Adrian VI., dessen Andenken besonders zu Löwen in dem von ihm gegründeten päpstlichen Collegium fortlebt. Pighius hatte nur kurze Zeit in Köln gelehrt, wo unter seinen Schülern hauptsächlich Gropper sich angeschlossen haben mag [1]), als er seinem Gönner Adrian nach Spanien und von da nach Rom folgte, wo er von demselben öffentliche Beweise seiner Achtung erhielt. Auch nach dem Tode Adrians 1523 nahm er in Rom seinen gewöhnlichen Aufenthalt und wurde zu verschiedenen Geschäften verwendet unter dem Pontificate Clemens VII. und Paul III. Im J. 1530 finden wir ihn zu Bologna bei der Kaiserkrönung Karl V., die uns Paul Jovius [2]) als Augenzeuge beschreibt. Ein kleiner Unfall, von dem Jovius bei dieser Veranlassung erzählt, hat für die Lebensbeschreibung des Pighius einige Wichtigkeit erlangt. Während des Krönungszuges nämlich, als der Kaiser bereits die Vorhalle des Domes erreicht hatte, brach unter

---

dictionaire historique et critique. 5. edit. à Basle 1738. tom. III. f. 719 seqq. — Dupin, nouvelle bibliothèque des auteurs eccles. tom. XIV. p. 166.

1) Döllinger, die Reformation. III. Bd. S. 309.

2) Historiarum sui temporis lib. 27. Basil. 1560. tom. II. pag. 237 seqq.

der Laſt des ſich nachdrängenden Gefolges, beſonders der Soldaten der Leibwache, das Gebälk einer Brücke zuſammen, wobei Viele ſtürzten und Einige ſich an den Speeren und Streitärten der Soldaten verletzten, darunter auch Albert Pighius. Daran knüpfte ſich das Mißverſtändniß, Pighius ſei hier um's Leben gekommen, obgleich Jovius beifügt, die Affaire habe mehr Lärm als Unheil hervorgebracht; und Surius, auf den man ſich beruft, das Todesjahr Eck's 1543 als Todesjahr auch des Pighius nennt [1]). Nachdem von katholiſchen Gelehrten, wie z. B. Bellarmin [2]), unter die Erkennungszeichen der wahren Kirche dieſes gerechnet wurde, daß viele ihrer Gegner, z. B. Zwingli, eines miſerabeln Todes ſtarben, wollten Freunde der Reformation dafür Repreſſalien üben und wollten wiſſen, daß Pighius, der ein ſo entſchiedener und thätiger lutheromastix war [3]), ebenfalls ein plötzliches, unglückliches Ende genommen, und zwar, wie hämiſch bemerkt wurde, ſammt dem Gelde, das er von dem Papſt und den Cardinälen für ſeine guten Dienſte in Vertheidigung der Papſtgewalt erhalten habe [4]). Dieſe letztere Bemerkung bezieht ſich auf die boshafte Verläumdung, die gegen Pighius ausgeſprochen wurde, er habe dafür, daß er zu Gunſten des von Paul III. im J. 1538 projektirten allgemeinen Concils in ſtreng ergebenem curialiſtiſchem Sinne geſchrieben, eine Summe von 2000 Dukaten und eine Probſtei zu Utrecht erhalten. Die Wahrheit iſt, daß

1) Laurentii Surii Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab a. sal. 1500—1567. Colon. 1567. fol. 143 sequ.; fol. 291.

2) De notis Ecclesiae lib. II. cap. 16.

3) Jovii hist. l. c.

4) So der Prof. der Theol. zu Jena, Johann Gerhard, der ihn zwar 1543 ſterben läßt, aber gleichwohl in Folge jener Brückenaffaire; ſ. Bayle l. c. Rem. A. F.

Pighius die Probstei zum h. Johann Baptist in Utrecht im J. 1535 erhielt. Was die Geldsumme anlangt, so bemerkt Bayle mit Recht, es scheinen die Cardinäle ihm mehr nur mit guten Worten ihr Wohlwollen kund gegeben zu haben; wenigstens sah er sich trotz seiner Pfründe und trotz mehrerer Familienbesitzungen genöthigt, sich nach Rom um Hilfe zu wenden gegen das Drängen seiner Gläubiger. Er hatte nämlich mehrfache kostspielige Processe zu führen, namentlich betreffs der Gerichtsbarkeit seiner Probstei. Briefe von den Cardinälen Sadolet und Marcell Servin vertrösten ihn mit dem Versprechen, beim Papst für ihn fürsprechen zu wollen[1]).

Im Jahre 1538 veröffentlichte Pighius die erste größere theologische Schrift: Hierarchiae ecclesiasticae assertio libris VI comprehensa, über die er in der an Paul III. gerichteten Vorrede Rechenschaft giebt. „Wem sollte nicht, bemerkt er hier, der Anblick der so schnöde zerrissenen und befleckten Kirche Christi Thränen auspressen und wer sollte nicht mit ganzer Manneskraft eintreten in dieser Zeit der Gefahr? Die Quelle aber des Uebels, das im Begriffe ist, die ganze menschliche Gesellschaft dem Abgrund zuzuführen, das ist die Auflösung der ernsten öffentlichen Zucht und Ordnung, die von Anfang an in der Kirche aufrecht erhalten worden ist. Das profane und vorwitzige Disputiren, ruchlose Verläumdung, Entstellung und Lüge, Flugschriften, wodurch der Beifall der leichtgläubigen Menge gewonnen werden soll, machen die kirchliche Sache feil und verächtlich. Dazu das religionslose Treiben der weltlichen Machthaber, deren Gewalt und Tyrannei dadurch wächst, und die ungeregelte und unbeson-

1) Bayle l. c. Rem. F.

der Last des sich nach[illegible] [illegible]steher, all das hilft zu-
Soldaten der Leib[illegible] [illegible] die Wette umzukehren. Kei-
wobei Viele [illegible] [illegible]chte Ordnung, Stellung
Streitäxten [illegible] [illegible] die ihm in der Kirche Christi
Pighius.
sei hier [illegible] Auflösung gegenüber, welche allen
Affa[illegible] [illegible] auftauchenden Irrlehren und Aus-
S[illegible] [illegible] zu Grunde liegt, muß der Grund-
[illegible] der kirchlichen Ordnung befestigt, es muß
die hohe Bedeutung der kirchlichen Tradition
und das Recht und der Umfang der kirchlichen
Gewalt erörtert werden. Die Disputationen und
Zänkereien mit den Häretikern dieser Zeit haben keine andere
Frucht gebracht, als daß sie den kaum eingeschlummerten Fun-
ken häretischer Verkehrtheit wieder angeblasen und zu einem
offenen Weltbrand angefacht haben. Pighius will nun die
einzig richtigen Grundsätze aufzeigen, wornach die damalige
wie jede künftige Bewegung zu beurtheilen und die Häre-
sien sammt und sonders zu erkennen seien. Es muß die
Einheit der Kirche in der Hierarchie, und in
derselben besonders die Auktorität und Prärogative
des römischen Stuhls hergestellt werden. Würde
sie, wie es sein sollte und wie es in allen Zeiten war,
von den Christgläubigen wieder hergestellt und anerkannt,
so würden wir sehen, daß diese ganze Fluth von Unheil,

1) Aehnlich, nur prägnanter, drückt dies Stapleton aus, wenn er sagt, wie nach der Fabel der Alten die Gerechtigkeit die Erde verlassen, nachdem Saturn durch seinen Sohn Jupiter vom Throne gestürzt worden, so habe auch jetzt wieder die Gerechtigkeit die Erde verlassen, da die neuen Dogmatisten die Lehre von der Gerechtigkeit und evangelischen Freiheit verfälscht haben. Universa justificationis doctrina hodie controversa. Paris 1581. Epist. dedic.

die dichtesten Nebel des Irrthums, die jetzt das Angesicht der Kirche bedecken, wie mit einem Windeswehen zerstreut werden würden.

Von dieser Anschauung aus behandelt nun Pighius in 6 Büchern der Reihe nach die Bedeutung der Tradition, die Einheit und Auktorität der Kirche, die Ordnung in der Kirche, den Primat und dessen Stellung zu den Bischöfen, zu der weltlichen Gewalt und zu den allgemeinen Concilien in einer Weise, die ihn in den Augen der Richeristen und Gallicaner als gefährlichen Ultramontanen erscheinen läßt [1]). Er hatte nach seiner eigenen Aussage zwei Jahre daran gearbeitet unter vielen Widerwärtigkeiten und Anfeindungen und zudem genöthigt, fast die Hälfte dieser Zeit fern von Hause und seinen vertrauten Büchern zu arbeiten. Lassen sich darum auch die Spuren der Eile und der Mangel an historischer Kritik nicht verkennen, so muß doch schon die Fülle des beigebrachten besonders geschichtlichen und patristischen Materials unsre Bewunderung erregen. Er war des Griechischen mächtig und ließ sich's nicht verdrießen, mit Hilfe des gelehrten Spaniers Joh. Stuniga den hebräischen Text der h. Schriften zu vergleichen. Seine curialistische Richtung war jedoch so scharf ausgeprägt und von so schroffer Consequenz begleitet, daß sie weit über das Ziel hinaustraf, und Alles überbot, was je von Vertretern des Papalsystems gefordert worden war. Mochten seine persönlichen Beziehungen zu Adrian VI. und dessen Nachfolger seinem Leben diese Richtung gegeben haben, jedenfalls blieb er ihr treu und setzte die ganze Energie seines Charakters daran.

---

1) Dupin l. c. pag. 168.

Als die Bemühungen, das allgemeine Concil zu Mantua zu Stande zu bringen, vereitelt waren, suchte man eine Annäherung und Verständigung der Parteien in Deutschland wieder durch Religionsgespräche einzuleiten. Im J. 1540 beordnete der Papst den Bischof von Fellетri, Thomas Campeggio als Nuntius nach Worms, um daselbst dem Religionsgespräch, das auf Betreiben des Kaisers veranstaltet wurde, anzuwohnen, und gab nebst mehreren andern päpstlichen Theologen ihm Pighius zur Seite. Der Papst schrieb dem Letztern am 4. Oct., indem er dessen Gelehrsamkeit und treue Ergebenheit gegen den h. Stuhl belobt, er möchte nach Worms gehen und dort in Verbindung mit dem päpstlichen Prälaten und mit dem Bischof von Arras und Minister der Niederlande Granvella thun, was seiner würdig sei und den Erwartungen, die man in Rom von ihm hege, entspreche [1]). Das Colloquium, das im Januar 1541 unter dem Vorsitze Granvellas begonnen hatte, ermangelte des Erfolgs wohl hauptsächlich darum, weil auf Seite der katholischen Theologen selbst eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit zu Tage trat. Pighius, von dem wir schon wissen, wie wenig er von Disputationen hielt, scheint sich nicht persönlich betheiligt zu haben, wohl aber trug Gropper unter seinem Einfluß eine von der Eck'schen abweichende Rechtfertigungslehre vor. Granvella brach die Verhandlung ab und beschied die Parteien auf den Reichstag nach Regensburg. Auch Pighius gieng dahin. Er war unzufrieden darüber, daß in Worms nicht tiefer und gründlicher auf die Lehre von der Erbsünde eingegangen worden sei, und schrieb nun

1) Bei Raynald, annales eccl. ad ann. 1540. n. 58.

auf dem Wege nach Regensburg eine Erklärung der strittigen Lehrpunkte [1]), worin er, freilich in allzugroßer Eile, handelt über Erbsünde, Rechtfertigung, Kirche, Eucharistie, Meßopfer, Privatmessen, Communion unter einer Gestalt, Anbetung Christi im allerheiligsten Altarssacrament, Buße, Zahl und Gebrauch der Sacramente, kirchliche Ordnung, menschliche Traditionen, Verehrung und Anrufung der Heiligen, Mönchsgelübde, Cölibat und Priesterehe, kirchliche Gewalt; endlich über Ehescheidung, Wiederverheirathung und Bigamie.

Zu Regensburg trat die Differenz zwischen den kirchlichen Theologen noch schärfer hervor in Betreff der Rechtfertigungslehre, indem nicht nur Gropper die Auffassung seines Lehrers von der zweifachen Gerechtigkeit vertheidigte, sondern auch der päpstliche Legat Cardinal Contarini, der an die Stelle des Nuntius Campeggio getreten war, sich ihr zuneigte und anschloß [2]).

Manche Leute, Freunde des Friedens um jeden Preis, schenkten leicht den oft wiederholten Versicherungen Glauben, es handle sich in den religiösen Streitigkeiten fast nur um Differenzen im Ausdruck; diese auszugleichen, dazu sollten die Colloquien und Interims dienen. In Regensburg schien man nahe am Ziele zu sein, indem man sich im Ausdruck der reformatorischen Rechtfertigungslehre näherte [3]). Diese

1) Controversiarum praecipuarum in Comitiis Ratisbonensibus tractatarum explicatio; zuerst herausgegeben 1541 zu Cöln; ein neuer Abdruck trägt die Jahrzahl 1545.

2) Döllinger, Reformation III. S. 308 ff. — Lämmer, die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. Berlin 1858. S. 184 ff.

3) „Nie sind die Katholiken dem Dogma der Gegner soweit nahe gekommen, als damals." Schweizer, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche. Zürich 1854. I. S. 204.

Illuſion konnte aber nicht lange währen; ſie ward vollends zerſtört, als Bucer die Akten — wie er ſie nannte — des Regensburger Colloquiums herausgab. Pighius war darüber indignirt und ſchrieb ein Schriftchen: Ratio componendorum dissidiorum et sarciandae in religione concordiae; ed. Colon. 1572. Was er über die Erfolge ſolcher Verhandlungen lange vermuthet, mit einer Art von Divination vorausgeſehen habe, ſei jetzt nur zu klar ans Tageslicht getreten. Die Proteſtanten ſuchen die Schuld des Mißlingens ſtets auf die Katholiken zu werfen, als ob ſie nicht ſelbſt die fluchwürdige Spaltung veranlaßt hätten. Und doch ſei gerade die Lostrennung und die Obſtinacität, womit ſie ſich von der ſichtbaren Kirche auf die unſichtbare und auf die h. Schrift berufen, das erſte und entſcheidendſte Kennzeichen des Irrthums. „Es iſt jede Grundlage für ihre Rückkehr weggenommen und jede Hoffnung abgeſchnitten, ſo lange jene Hartnäckigkeit dauert, womit der Geiſt ſich gegen die Auktorität der Kirche auflehnt.“ Dieſe Forderung, ſich der Auktorität unbedingt zu unterwerfen, ſetzt allerdings die Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit der auktoritativen Gewalt ſchon voraus; wie ſollte aber dieſe Ueberzeugung gewonnen werden? Für die ſpecifiſch chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehren läßt ſich weder aus der Sinnenwahrnehmung noch aus der Vernunft Evidenz, ja nicht einmal eine auf Wahrſcheinlichkeitsgründen ruhende Ueberzeugung gewinnen, da ſie alle menſchliche Faſſungskraft durchaus überſteigen [1]). Wir nehmen alſo dieſe Lehren

1) Quae ad christianam fidem religionemque proprie pertinent, nec ad sensum nec ad rationem nostram sui ipsorum evidentiam ingerunt nec etiam ratione probabili nobis persuaderi possunt, sed nec ullo humano testimonio, cum humanum omnem prorsus captum superent. Wir werden unten darauf zurückkommen.

auf die Wahrhaftigkeit Gottes hin an, können aber die Ueberzeugung, daß Gott sie geoffenbart hat, nur dadurch erlangen, daß wir der Kirche glauben; sie hat den Glauben an die Offenbarungsthatsachen von den Augenzeugen empfangen und bewahrt ihn, wie die Väter ihn bezeugt und mit ihrem Blute besiegelt haben, und pflanzt ihn mit unerschütterlicher Auktorität durch die Reihenfolge der Jahrhunderte bis auf unsere Tage auf uns über. Der formale Häretiker, der dies ja gerade dadurch ist, daß er hartnäckig seine Meinung höher hält als den Glauben der Gesammtkirche, bietet keine Hoffnung der Rückkehr dar; das Urtheil der Kirche achtet er nicht; mit Vernunftgründen läßt sich die Glaubenswahrheit nicht beweisen; die h. Schrift läßt sich unschwer nach dem Sinne eines Jeden drehen und wenden und die Orthodoxen selbst verstehen sie nicht immer in einem Sinne: was bleibt also noch übrig, auf Grund dessen jene zurückgeführt und von der Wahrheit des Glaubens überzeugt werden könnten? Was will man mit solchen Leuten machen? Diejenigen haben sich schlecht um die Kirche verdient gemacht, welche mit Leuten dieser Art öffentliche Disputationen veranstaltet haben; außerdem daß diese nichts nützen, schleudern sie den Zuhörer gleichsam zwischen zwei Parteien hin und her, stoßen die Schwankenden vollends nieder und stürzen sie jäh in den Abgrund. Die Häresie muß wie eine Krankheit behandelt werden, welche zu heilen nicht dem Unerfahrenen ebenso wie dem kundigen Arzte überlassen werden darf. Der ungeschickte Vertheidiger der Wahrheit legt die Wahrheit vor unbesonnenen Richtern blos. Man muß vielmehr das Uebel an der Wurzel angreifen. Die Häresie stammt aus Selbstsucht und Hochmuth, sie kann nur durch demüthige Unterwerfung unter

die Auktorität geheilt werden, durch öffentliche Wortgefechte wird der Uebermuth nur genährt. Iſt der Zweck einer Auseinanderſetzung mit dem Häretiker deſſen Bekehrung, ſo geſchehe ſie ohne Oeffentlichkeit, ohne Schiedsrichter, und ſei ſo gewählt, daß ſie das Gepräge des Wohlwollens und der reinen Wahrheitsliebe trägt. Aus der Demuth und Erkenntniß der eigenen Schwäche und Irrthumsfähigkeit muß die Bereitwilligkeit, ſich einer höhern Bürgſchaft zu verſichern, hervorgehen; erſt dann kann man auf die eigentliche Widerlegung der gegneriſchen Lehren eingehen und ihre abſurden Conſequenzen aufdecken, wie z. B. in der Lehre de servo arbitrio. Für die poſitive Begründung der Wahrheit iſt die Ueberlieferung anzuführen und die Uebereinſtimmung aller Zeiten und aller Kirchen nachzuweiſen.

Von den formalen Häretikern ſind ihre Anhänger zu unterſcheiden und dieſe wiederum je nach den beſondern Lebensverhältniſſen und Bildungsgraden zu behandeln. Man kann unterſcheiden zwiſchen den eigentlich wiſſenſchaftlich Gebildeten, den Vornehmen, und dem gemeinen Mann. Die Erſtern ſind mehr gelehrten und bündigen Beweisgründen zugänglich; die Vornehmen ſind durch das Anſehen von ſolchen, denen ſie ihre Achtung nicht verſagen können, durch Gründe des öffentlichen und ſtaatlichen Intereſſe, durch Erinnerung an ihre Ahnen und ihre Vergangenheit zu gewinnen; man kann an ihr Ehrgefühl appelliren, das offenbar verletzt werden müſſe, wenn ſie ſich von verächtlichen Männern mißbrauchen laſſen, um einer ſchlechten Sache zu dienen. Iſt aber ſchon der gemeine Mann dem Irrthum verfallen, ſo ſoll durch volksthümliche, paſſende Predigten eingewirkt werden und zwar nicht in Form eines offenen Kampfes,

damit nicht der böse Wille erst recht sich aufraffe und sich gegen die Wahrheit stemme. Unter den Mitteln, durch welche nach der Meinung des Pighius der Weiterverbreitung der Häresie vorgebeugt werden soll, nennen wir: Vermeiden alles nähern Umgangs mit den Abgefallenen; ihre Bücher und Schriften sind zu verbieten, und alles ist aufzuwenden, daß das Volk die neue Lehre nicht vernehme, Seelsorger und Prediger sollen durch Wort und Beispiel das Volk über das Nothwendige unterrichten und namentlich die Wichtigkeit der kirchlichen Einheit hervorheben; sie sollen überall dieselbe Weise und Ordnung der Lehre einhalten, allen Schein des Neuen und Ungewohnten vermeiden, um nicht Zweifel und Erörterungen hervorzurufen. Hauptsächlich aber muß die Schule und die Erziehung der Jugend Gegenstand der Sorge sein und von tüchtigen, der Kirche ergebenen, frommen Lehrern geleitet werden. Die Bischöfe müssen darauf sehen, daß die Seelsorger die gesunde Lehre vortragen. Besonders sollten sie dafür Sorge tragen, daß an die Stelle der vielen und endlosen Predigtbücher kurze, gelehrte, erbauliche und orthodoxe Erklärungen der kirchlichen Pericopen herausgegeben und den Geistlichen als Leitfaden für ihre Predigtvorträge in die Hände gegeben würden, woran sie sich dann streng zu halten hätten, ohne daß jedoch den Gelehrteren alle Freiheit, dieselben nach Zeugnissen der Schrift und der Väter einläßlicher zu erklären, benommen würde.

Aber auch diejenigen, welche das weltliche Schwert führen, sollen darauf bedacht sein, daß das Ansehen der Bischöfe nicht mißachtet werde. Denn dazu führen sie hauptsächlich im Reiche Christi das Schwert, daß sie die geheiligte auktoritative Gewalt in der Kirche gegen Widerspänstige

und Rebellen vertheidigen. Zu den größten Gebrechen der Zeit gehört es, daß die weltliche Gewalt der von Christus gesetzten Ordnung und Pflicht sich nicht unterzieht, oder nicht die nothwendige Kraft hat, ihren eigenen Befehlen Achtung zu verschaffen. Insbesondere sollten die Fürsten einsehen, daß es wichtiger sei die Presse, als die Münzstätten zu überwachen, umsovielmehr als die Religion wichtiger ist als die Münze. So gewiß die neuerdings in Deutschland erfundene Buchdruckerkunst die glücklichste und für alle geistigen Interessen nützlichste Erfindung ist, wenn sie mit strenger Rücksicht auf das öffentliche Wohl gehandhabt wird, so giebt es auch nichts Verderblicheres als sie, wenn sie mißbraucht wird, denn durch sie wird jedem Alter, jedem Geschlechte, jedem Stande das Gift dargereicht, durch das sie sich zu Grunde richten. Und wie hat nicht die Häreste sich dieses Mittels bemächtigt, nichts ist mehr unberührt von diesem Verderben, schon sind selbst die Schulbücher, die Compendien der Grammatik und Rhetorik davon inficirt [1]). —

Doch wir müssen unserm Referat eine Grenze setzen. So treffend und gewichtig die Bemerkungen und Rathschläge des „belgischen Theologen" sind, so läßt sich eine

1) Hören wir auch eine Stimme aus dem andern Lager. Melanchthon sagt: Nec officinae typographicae negligendae sunt. Plurimum enim refert, quales libri veniant in manus hominum, cavendumque, ne spargantur impia dogmata aut famosi libelli. Ideo Magistratus in singulis locis praeficiant certos inspectores seu censores officinis, nec liceat edere libros non approbatos ab his censoribus. Fiat etiam inquisitio de moribus pastorum et populi... De abusibus ecclesiarum emendandis. Cf. D. Chytraeus, historia August. Confess. Francof. a. M. 1578. pag. 628.

gewisse Einseitigkeit nicht verkennen, wenn man damit die Klagen und Rathschläge vergleicht, welche von deutschen Theologen wie z. B. Erasmus dargelegt wurden. An einer andern Stelle, gelegentlich der Controverse über den Cölibat, findet Pighius die Ursache des Uebels in der Geringschätzung des Priesterthums; und diese sei nicht ganz unverschuldet; es gebe eine zu große Anzahl Priester, von denen ebendeßwegen viele schlecht bezahlt seien, der Armut verfallen oder niedrigen Erwerb suchen, außerdem daß Viele ein unwürdiges, ärgerliches Leben führen. Im Ganzen aber läßt sich Pighius zu sehr von der Theorie des absoluten Gehorsams beherrschen und vergißt, daß aus dem absoluten Gehorsam auch ein rationabile obsequium werden kann und soll. Wenn wir hier schon den theologischen Standpunkt, von welchem aus die Anschauungen des Pighius zu erklären sind, näher bezeichnen sollen, so prägt sich in demselben aus eine sterile Auffassung des Verhältnisses der Glaubenswahrheit zu der Vernunft und des Christenthums zu den geistigen Strömungen der Zeit, so wie unklare Vermischung des Geistlichen mit dem Weltlichen. Die christlichen Glaubenslehren sollen nicht ein blos traditioneller Besitz sein, wie die christlichen Sittenvorschriften nicht blos in geistlichen Zuchtmitteln bestehen; sie sind nicht in solcher Weise über und jenseits der Vernunft, daß sie dem Menschen nicht geistiges Eigenthum werden könnten und sollten. Auf einer gewissen geistigen Entwicklungsstufe des Einzelnen wie der Nationen wird die Unbefangenheit des kindlichen Glaubens sich auflösen in einen Kampf, in welchem der Glaube mit dem Zweifel, der Verneinung ringt. Das Aufblühen der italienischen Literatur ist zugleich der Anfang

des humaniſtiſchen Ethnicismus (Petrarca); an die Blüthezeit der franzöſiſchen Literatur (Boſſuet, Pascal) heftet ſich wie ein düſtrer Schatten der Gallicanismus und Janſenismus. Wer möchte behaupten, daß ſolche Bewegungen durch geiſtige Abſperrung und durch die Gewalt weltlicher Waffen hätten aufgehalten werden können?

Es ergieng dem Pighius indeſſen nicht beſſer als den übrigen Controvertiſten. So hoch er auch ſeinen Standpunkt genommen hatte, ward er doch zuletzt in das Gebiet der perſönlichen Fehde herabgezogen. Es war zu erwarten, daß die Proteſtanten ſeine Schrift nicht unberückſichtigt ließen, und in ihrer Weiſe darauf antworteten. Pighius wußte ſich in den Geiſt und Gedanken ſeiner Gegner nicht recht hineinzuverſetzen, ſtellte ihre Lehren in der ſchroffſten, abſurdeſten Geſtalt dar, um ſie mit einer ſouveränen Überlegenheit zu vernichten; aber er hatte ſich die Sache zu leicht gemacht und zu ſiegesgewiß currente calamo geſchrieben; ſo ſtellte er die Lehre von der Erbſünde durchaus unvollendet und unwiſſenſchaftlich dar und trieb in dem Beſtreben, klar zu ſein, dem Pelagianismus zu, dem er doch ſonſt in ſeiner ganzen Richtung durchaus fremd war. Zudem nahm man katholiſcherſeits an ſeiner Rechtfertigungslehre ſtarken Anſtoß [1]). Unter den Proteſtanten nahm Bucer den Streit auf [2]). Inzwiſchen hatte Pighius ſich

1) Ruard Tapper, ſein ehemaliger Mitſchüler unter Adrian, ſpäter Prof. d. Th. zu Löwen, bemerkt, er habe ſich dazu durch die Lektüre der Inſtitutionen Calvins verleiten laſſen. De justificat. art. 8. Opp. Colon. Agrip. 1583. tom. II. fol. 20. — Noch ſtärker äußert ſich über ihn Stapleton, universa justif. doctr. lib. VII. fol. 237.

2) De vera ecclesiarum in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione et compositione... Responsio ad calumnias Alberti Pighii Campensis. Vgl. Schweizer, Centraldogmen I. S. 201.

vorgenommen, die protestantische Lehre in ihrem Kernpunkte anzugreifen durch seine Schrift: De libero hominis arbitrio et divina gratia libri X. Colon. 1542. Die Spitze ist gegen die Calvin'sche Lehre von der Prädestination gerichtet, welche alle Willensfreiheit aufhebe, den Menschen einer unerbittlichen Schicksalsnothwendigkeit unterwerfe, Gott zum Urheber des Bösen mache und nicht nur alles vernünftige Denken, sondern auch jedes sittliche Bewußtsein und Gefühl verletze. Er will den Protestanten die Berufung auf die h. Schrift und den h. Augustin aus den Händen winden, die Beziehungen der Willensfreiheit zum göttlichen Vorherwissen und der auf die letztere begründeten Prädestination darlegen und die Argumente der Gegner in ihrer Unwahrheit enthüllen. Calvin erwiederte in einer Schrift [1]), die sich hauptsächlich auf die Unterscheidung von Zwang und innerer Nothwendigkeit stützt, und worin er den Gegner mit den stärksten Ausdrücken des Plagiats beschuldigt, weil nicht nur das erste Buch der Schrift Pighius' ganz so anfange, wie Calvins Institutionen, sondern auch ganze Seiten ohne Nennung des Autors abgeschrieben seien. So unwahrscheinlich dies an und für sich ist, so wird doch neuestens noch dieser selbe Vorwurf ausgesprochen [2]). Außer einigen Ausführungen, die Pighius von seinem Gegner aufnimmt, um sie zu widerlegen, reducirt sich die vorgebliche Aehnlichkeit auf die wenigen Anfangszeilen der Schrift de libero arbitrio, in denen die Grundvoraussetzung Calvins, daß nämlich die richtige Erkenntniß Gottes und

1) Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alb. Pighii Campensis. Genev. 1543.

2) Schweizer, Centraldogmen I. S. 185.

der menschlichen Zustände und Pflichten aus der Selbsterkenntniß entspringe, als eine Concession angenommen wird, um daraus gerade das Gegentheil von dem, was Calvin will, abzuleiten. Nach Calvin folgt aus der Erkenntniß menschlicher Nichtigkeit und Sündhaftigkeit eine Art von moralischer Verzweiflung, welche sich unter der Macht der Sünde beugt und sich rückhaltslos dem Verhängniß und dem Glauben an die Prädestination hingiebt. Pighius dagegen betont im Menschen das Bewußtsein seiner Freiheit und Verantwortlichkeit und erkennt in diesem Bewußtsein den ersten Schrittstein, von dem aus das moralische Verhältniß des Menschen zu Gott erkannt werden müsse.

Pighius erlebte die Gegenschrift Calvins nicht mehr; dagegen beschäftigte er sich mit einer Antwort auf die Schrift Bucers; obschon ernstlich erkrankt, konnte doch keine Rücksicht und keine Vorstellung seiner Freunde ihn von dieser letzten Arbeit abhalten, die seine Kräfte aufrieb, ehe sie vollendet war [1]). Er starb zu Utrecht am 26. Dez. 1542. Nach seinem Tode gab Joh. Günther die Apologia Alb. Pighii Campensis adv. Martini Buceri calumnias Mogunt. 1543 heraus [2]).

Die Urtheile über diesen Mann sind sehr verschieden. So wenig ihn die Protestanten zu den Ihrigen rechnen konnten [3]), so rühmen es doch Einige von ihnen, daß er

1) Cochlaeus, Commentar. de actis et scriptis Mart. Lutheri 1549 apud S. Vict. prope Mogunt. fol. 304.

2) Dadurch wird das Todesjahr des P. festgestellt. Bisher hatte man meistens in Folge einer unglücklichen Interpretation das: „IV Calend. Januar. in ingressu anni redemptionis humanae 1543“ das letztere Jahr dafür genannt.

3) Beza nennt ihn entschieden den ersten Sophisten seiner Zeit,

die ächte Rechtfertigungslehre vortrage und daß er mit Vernachlässigung der Scholastiker auf die h. Schrift sich stütze [1]). Von Freund und Feind ward seine Lehre von der Erbsünde des Pelagianismus beschuldigt und vor seinen Schriften gewarnt [2]), besonders heftig begreiflicherweise von den Jansenisten. Die Facultäten von Löwen (1587) und Douai verwarfen seine Lehre über Erbsünde und Prädestination als semipelagianisch; die spanische Inquisition setzte seine Schrift de libero arbitrio und den Tractat de peccato orginali auf den Inder der verbotenen Bücher.

Um nun die wissenschaftlichen Leistungen unsers belgischen Theologen in ihrem realen Zusammenhange mit der Theologie seiner Zeit würdigen zu können, müssen wir uns folgende Momente vergegenwärtigen. Seinem Bildungsgange nach gehörte Pighius der Löwener Schule an, welche damals ohne Widerrede den bedeutendsten und berühmtesten theologischen Schulen wie der Sorbonne mit gleichem Ruhme zur Seite stand. Unter seinen Zeitgenossen genoßen Driedo und Latomus zu Löwen großes Ansehen; wenig später glänzte Ruard Tapper, sein Mitschüler unter Adrian, nachmals mit Judocus Ravesteyn als Vertreter der Universität Löwen nach Trient gesendet. Latomus machte sich besonders als Vertheidiger der scholastischen Bildung und Methode bemerklich, indem er der Ueberhebung der humanistischen oder Sprach-Studien gegenüberstrat und den Abfall von der scholastischen Theo-

---

und bemerkt höhnisch, er habe sich den Cardinalshut zu verdienen gehofft. Vita Calvini ad a. 1543.

1) Bayle l. c. Rem. E.

2) So von Cardinal Bona s. Michaelis Baii opp. Colon. 1696. II. pag. 192.

logie als den ersten Grund der schiefen Mittelstellung zwischen Orthodoxie und Häresie, wie sie z. B. dem Erasmus vorgeworfen wird, darstellt. Auch der weniger schroffe Driedo, der sich mit der sprachwissenschaftlichen Exegese mehr befreundet, vertheidigt warm die scholastischen Studien. Den theologischen Vorlesungen legte man die Sentenzenbücher des Lombarden zu Grunde und noch im Jahre 1557 ward ein Antrag König Philipp II., anstatt der Sentenzenbücher ein zeitgemäßes Lehrbuch den Vorträgen zu Grund zu legen, nicht für begründet erachtet und abgewiesen [1]). Auch in Köln hatte Pighius sicher keine Impulse empfangen, die ihn der Scholastik hätten entfremden sollen. Aber dennoch zeigen seine Schriften deutlich an, daß er nach einer freiern Bewegung rang, daß ihm die Scholastik seiner Zeit nicht genügte, um die großen Probleme zu lösen, welche die Reformation in den Vordergrund gestellt hatte.

Die Scholastik, die er vorfand und die ihm die Waffen zum Kampfe gegen die Häresie bieten sollte, war entschieden nominalistisch gefärbt. Die Theologie dieser Zeit, so weit sie noch versuchte, sich wissenschaftlich darzustellen, ist durchweg getragen von nominalistischen Motiven oder trägt wenigstens die Folgen des Nominalismus, die geistige Abspannung, den Mangel an idealem Denken, der sich namentlich in den anthropologischen Controversen so sehr geltend macht, woran wir in der Folge zu erinnern haben werden. Der Nominalismus ist nicht nur selbst unfruchtbar, sondern ist in seinem ganzen Wesen dazu angethan, demjenigen Theologen, der die Grenzlinie des Dogma zu

1) Holzwarth, Geschichte des Abfalls der Niederlande I. Schaffhausen 1865. S. 124.

überschreiten sich scheut, in all seinem Denken zu beengen; er läßt es nicht zu einer ächten Speculation, zu einer geistigen Auffassung der Probleme kommen, wie uns die Controversschriften jener Zeit hinlänglich darthun.

Wir müssen zur Verständigung Einiges beifügen. Die Frage, ob die nominalistische Richtung in der scholastischen Philosophie einen dominirenden Einfluß auf die Darstellung der Theologie ausgeübt habe, läßt sich nicht so einfach mit der Behauptung abmachen, daß es unter den katholischen Theologen eigentlich gar keinen Nominalisten gegeben habe, der einige Bedeutung erlangt hätte. Einer frühern Abhandlung, worin wir diese Behauptung als eine ungeschichtliche nachzuweisen suchten [1]), wird nun die folgende Aus-

1) Abhandlung über Gabriel Biel, Quartalschrift 1865. S. 449 ff. S. 601 ff. Mit dem Kritiker im „Katholik" 1866. I. S. 498 ff., dem ich für die wohlwollende Berücksichtigung meiner Abhandlung nur dankbar sein kann, muß ich mich über einen Punkt verständigen. Aus seinem Referat müßte der Leser den Eindruck empfangen, als wollte ich behaupten, die aristotelisch scholastischen Principien, wie sie vom h. Thomas und der großen Mehrzahl der Scholastiker festgehalten worden, hätten sich mit innerer Consequenz zum Nominalismus ausgestaltet. Sollte meine Darstellung eine solche Deutung veranlaßt haben, so müßte mir dies um so mehr leid thun, als dadurch meine „eigenen subjektiven philosophischen Anschauungen" mit den Grundsätzen der thomistischen Scholastik in Widerstreit treten würden. Aber muß denn Alles, was von der streng aristotelischen Scholastik gesagt wird, auf den h. Thomas bezogen werden? Ich habe ja ausdrücklich nachzuweisen gesucht, warum ich einen Unterschied ansetze zwischen dem strengen und starren Aristotelicismus und der ächt scholastischen, augustinisch-thomistischen Speculation, welch letztere ich mir als die allein fruchtbare Methode und als diejenige Wissenschaft vorstelle, welche allein einen wahren Fortschritt in der Erkenntniß hoffen läßt. Daß aber wirklich der h. Thomas nicht durchweg bei den aristotelischen Principien stehen geblieben ist, dafür habe

führung ergänzend zur Seite treten, nicht um das Verzeichniß der Nominaliſten durch einige Namen zu vermehren, ſondern um zu zeigen, wie im Reformationszeitalter gerade die bedeutungsvollſten öffentlichen Fragen auf ſo unfruchtbare Weiſe behandelt wurden, weil die nominaliſtiſchen Nachwirkungen der Scholaſtik die ächte ſpeculative Kraft lahm gelegt hatten. Dies machte ſich geltend ſowohl in der Theologie, welche die Reformatoren vorfanden und an welche ſie ihre Oppoſition anheftеten, indem ſie ihr vagen Rationalismus und Pelagianismus vorwarfen, als auch in dem, was ſie an deren Stelle ſetzen wollten und was ſich als Irrationalismus darſtellt. Die Gegner der Reformatoren hatten über dieſe kaum eine andere Ueberlegenheit, als die welche die gute Sache und die Treue gegen den Glauben der Kirche ihnen gab.

Pighius verkennt ſchon ganz die Bedeutung, welche der ariſtoteliſchen Philoſophie in der Scholaſtik beigelegt wurde; da, wie wir oben ſahen, die Glaubenswahrheiten „alle menſchliche Faſſungskraft ganz und gar überſteigen", ſo giebt es von ihnen kein Wiſſen, wenn nicht ein hiſtoriſches auf Grund des kirchlichen Zeugniſſes; die Philoſophen haben nur ſo viel Anſehen, als ihre poſitiven Reſultate, mit den Glaubenslehren „der chriſtlichen Philoſophie" verglichen, dieſen mehr oder weniger nahe kommen. Darum hat Pighius eine ganz geringe Meinung von Ariſtoteles, der nach ihm kaum höher ſteht als die Epicuräer, weil er nicht einmal wie Plato die Unſterblichkeit der Seele erkennt und einen ge-

---

ich mir eine Belegſtelle zu entlehnen erlaubt (S. 463) aus einem Autor, den der „Katholik" nicht wird deſavouiren wollen.

radezu stupiden Begriff von Gott aufstellt [1]). Plato dagegen wird belobt, weil er die Seele reiner auffaßt und ihre Unsterblichkeit und ihre Bestimmung, auf dem Wege der innern Läuterung zu ihrem Ursprunge zurückzukehren, erkennt.

Die Art und Weise nun, wie Pighius den Scholasticismus zu durchbrechen sucht, ist höchst bedeutungsvoll. Im menschlichen Geiste, sagt er, sei von Natur eine gleichsam instinktive Wahrnehmung des göttlichen Wesens [2]). Diese Wahrnehmung ist so allgemein und übereinstimmend, daß sie ebensowenig unwahr sein kann, als es möglich ist, daß Gott, die ewige Wahrheit, uns täuschen könne [3]). Es ist dies ein von Gott in unsere Seele gepflanzter Same,

1) Nescio quem nobis stupidum Deum fabricavit, nihil scientem aliorum a se et qui nulla providentia moderaretur res mortalium; homines proinde religione omni solutos praecipitavit, quod in se fuit, in omne vitium, tametsi hoc alibi dissimulet, quo sit popularior. Mortales etiam animas, intellectum vero quendam immortalem faciens, sed eundem omnibus hominibus et velut extrinsecus incidentem divinitatis nonnullum radium, qui non adsit perpetuo, sed sese recipiat ad suum originem. De lib. arb. lib. I. cp. 1. fol. 2—3. — Besser befreundet sich mit Aristoteles Ambrosius Catharinus, dessen Anschauungen sonst mit denen des Pighius am meisten zusammenstimmen. Er bewundert an diesem großen Mann die hohe natürliche Begabung und folgt ihm gerne, so weit er von den Dingen der Natur und dem natürlichen Wissen des Menschen handelt und mit dem Glauben der Kirche nicht in Widerspruch kommt; ja er findet, daß er durch dessen Beweisgründe im Glauben befestigt und geschickt werde, die Fallstricke der Häretiker aufzudecken. Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei. 1521. pag. 42 sequ.

2) Hoc extra omnem controversiam est, humanae menti naturae instinctu numinis ac divinitatis sensum quendam inesse; l. c. fol. 1.

3) l. c. lib. IV. fol. 60.

ein Bewußtſein von der Exiſtenz des göttlichen Weſens; damit aber dieſer Same keime und ſproſſe, muß er geweckt werden durch die Betrachtung der Lichtſpuren der göttlichen Majeſtät, die Gott ſeinen Werken aufgedrückt hat. Dieſe Lichtſpuren, denen wir überall in der Schöpfung begegnen, ſind aber ſo herrlich und überwältigend, daß ſie uns mit ihrer Fülle überſtrömen. Die Wiſſenſchaft der weltlichen Dinge führt uns tief in die wunderbaren Geheimniſſe der göttlichen Weisheit hinein; die Kunde von den Himmelskörpern, ihrer Ordnung und Bewegung; der geordnete Gang der ſublunaren Erſcheinungen, die Betrachtung des menſchlichen Körpers in ſeiner Schönheit, Symmetrie und Zweckmäßigkeit, all dieſes iſt geeignet, das Gemüth zu erheben, den Geiſt anzuregen. Indem wir ſo die Macht und Weisheit des Schöpfers erwägen, erſchließen ſich uns die Ewigkeit, Aſeität und unendliche Güte Gottes. Da aber die wahre Erkenntniß darauf ausgehen muß, unſre Relation zu Gott zu erkennen, ſo müſſen wir auf unſer eigenes Weſen zurückgehen; denn aus der wahren Selbſterkenntniß folgt die Gotteserkenntniß, das Bewußtſein davon, daß er unſer Schöpfer, Erhalter und Lenker iſt und daß wir in Folge dieſer Abhängigkeit von ihm unſre beſtimmten Verpflichtungen haben und hinwiederum in ihm unſer höchſtes Gut zu ſuchen haben. Die Grundſtimmung aber dieſes unmittelbaren Bewußtſeins iſt das Bewußtſein der perſönlichen, ſittlichen Freiheit, denn auf ihr ruht unſer Pflichtgefühl, oder auch das Gefühl der Abhängigkeit, Hilfsbedürftigkeit und Sündhaftigkeit.

Allein nicht nur iſt es an und für ſich dem Menſchen ſchwer, dieſe Selbſtkenntniß zu erlangen, ſondern im Zu-

stand der gefallenen Natur geradezu unmöglich, wenn er nicht durch ein himmlisches Licht erleuchtet wird [1]). Denn, wird zum Beweise dafür angeführt, es wird ja die Zuständlichkeit einer Sache erst dann richtig erkannt, wenn wir sie in allen ihren Gründen erkennen, also nicht allein nach Materie und Form (dem logischen Begriff), sondern auch nach ihrem Ursprung und ihrer Zweckbeziehung (Bestimmung). All dieses aber vermag der Mensch in dem Zustand, in dem er sich nun einmal befindet, in und durch sich nicht evident zu erkennen, am wenigsten des Menschen Ursprung und Bestimmung, die da über seine Natur und Vernunft hinausliegen [2]). Fordert nun Pighius damit die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, so müßte darunter noch nicht nothwendig eine übernatürliche Wahrheitsmittheilung verstanden werden. Aber es ist dies der Punkt, an dem Pighius stehen bleibt; anstatt die Idee des Menschen zu entwickeln, reflektirt er auf den thatsächlichen Zustand und springt über von der natürlichen Erkenntniß des Menschen auf die wahre Philosophie, die christliche Offenbarung. Das dem Menschen von Natur eingepflanzte Bewußtsein von Gott ist ihm nicht eine speculative Idee, sondern ein moralisches Bewußtsein, über dessen Quelle er nicht weiter nachdenkt; es ist durchaus kein klares Verhältniß der natürlichen Erkenntniß zu der übernatürlichen Offenbarung herausgestellt. Nehmen

1) Sed ut se recte cognoscat homo, imprimis est arduum ac difficile, aut pro hoc statu naturae lapsae, nisi coelesti lumine irradietur, prorsus impossibile. lib. I. fol. 2.

2) Quas universas pro hoc statu in se et ex se nemo potest evidenter cognoscere, minime autem (causam) efficientem, et finem hominis, ut qui extra ejus naturam et rationem sunt. l. c.

wir dazu, was wir ſchon oben berührt, daß die eigentlich chriſtlichen Offenbarungslehren durchaus über alle menſchliche Faſſungskraft hinausliegen S. 12, ſo wird uns der Standpunkt unſers Theologen vollſtändig klar. Es iſt die Nachwirkung des Nominalismus, die Scheidung von Glauben und Wiſſen, die in einer gewiſſen Reſignation verläuft und ſich in der rückhaltloſen Hingabe an die kirchliche Auktorität ſicherſtellt gegen den Skepticismus einerſeits und gegen den Irrationalismus der Reformatoren andererſeits. An die Stelle der Speculation, des denkenden Eindringens in den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit tritt die hiſtoriſche Begründung derſelben auf Grund der kirchlichen-Lehrverkündigung. Allein auch dieſe Begründung kommt, namentlich im Kampfe wider die Irrlehre, nicht ohne alle und jede Dialektik zu Stande und wir werden in der folgenden Darſtellung beſonders die Art und Weiſe dieſer Dialektik ins Auge faſſen. Die Probleme, mit denen ſich Pighius vornehmlich beſchäftigt, ſind: Begriff und Weſen der Kirche, ihre hierarchiſche Ordnung, ihre Stellung zur Staatsgewalt; ſodann die Lehre von der Willensfreiheit in ihrem Verhältniß zur Gnade, von der Erbſünde und Rechtfertigung.

Die Hauptſchrift des Pighius „über die kirchliche Hierarchie" iſt der Vertheidigung der kirchlichen Gewalt in der Form der aſoluten Monarchie gewidmet. Neben der Vertheidigung des Auktoritäts- und Traditionsprincips gegen die Reformatoren bieten ſich uns hauptſächlich die Auseinanderſetzungen über Papal- und Episcopalgewalt, ſowie über geiſtliche und weltliche Gewalt dar.

Die berühmte Streitfrage über die beiden entgegengeſetzten Syſteme, Papal- oder Episcopalſyſtem, ſcheint zunächſt

eine canonistische zu sein, ist aber im tiefsten Grunde eine theologische, und so will auch Pighius sie behandeln [1]). An der Hand der Geschichte der Offenbarung sucht er die Idee des Reiches Gottes zu entwickeln. Die geschichtliche Entwicklung stellt sich nun so dar, daß das Reich Gottes aus allgemeinen unbestimmten Umrissen sich zu einer concreten Gestaltung in der alttestamentlichen Theocratie ausgebildet, aber damit zugleich in einem Particularismus festgesetzt hat, der im weitern Verlauf in den christlichen Universalismus sich erweitert. Das Reich Gottes in seinem Kindheitszustand (von Adam bis Noe) hat noch keine ausgeprägten Züge, keine Symbole und Unterscheidungszeichen, keine Particulargesetze, keine göttlich beglaubigte auktoritative Gewalt, keine lichteren Offenbarungen und Verheißungen [2]). Dieser Zustand aber, in dem die Menschen ihren eigenen Entschlüssen überlassen waren, entwickelt sich durch die patriarchalische Zeit (Knabenalter) und durch die mosaische Theocratie (Jünglingsalter) hindurch zum Vollalter durch Jesus Christus. So tritt die Identität der Kirche Christi mit der alten Kirche zu Tage [3]). Damit beginnt aber auch schon die mangelhafte Auffassung des

1) Hierarchiae eccles. lib. VI. cap. 3. fol. 406.

2) Hier. eccl. lib. I. cap. 1. fol. 3.

3) Una igitur est ecclesia Christi cum illa veteri, utramque connectente illo angulari lapide. l. c. fol. 5. Doch gilt diese Identität nicht von der Kirche als Heilsanstalt; in dieser Beziehung ist das Gesetz nur von pädagogischer Bedeutung, ohne die Kraft, den Menschen zu rechtfertigen; denn dazu bedarf es einer neuen Offenbarung, neuer Sacramente. In diesem Sinne fährt P. fort: Eandem tamen et novam esse et a Christo coepisse aedificari et Apostolorum ministerio ab Hierusalem in universum orbem propagatam, nihilominus cum sanctis Patribus confitemur.

Begriffs der Kirche; indem alle Unterscheidung zwischen den natürlichen und übernatürlichen Grundlagen der Theocratie, zwischen den politisch nationalen und religiösen Institutionen mangelt, wird einfach von der jüdischen Theocratie Anwendung gemacht auf das Christenthum. Zwar heißt ihm der alte Bund nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ein Schattenriß und Bild des neuen [1]), in der That aber würde nach ihm derjenige Zustand der Kirche der ideale sein, der dem theocratischen Reiche des a. T. am nächsten käme. Ja der Umstand, daß das christliche Reich bestimmt ist, nicht ein Volk sondern alle Nationen zu umfassen, macht nur eine desto kräftigere Centralgewalt nothwendig, wie ja kleinere Staaten leichter von Mehreren regirt werden, während große Nationen eines Monarchen bedürfen. Es wird darum in der Kirche Christi das Band der Einheit nur noch enger geschlungen und das Gebäude der Theocratie erst gekrönt, indem die beiden Gewalten, die im Judenthum nebeneinander bestanden, Hoheprieſterthum und Königthum, in gleicher Weiſe einer noch höhern Gewalt untergeordnet werden. So gibt es nun wegen der verschiedenen Nationen mehrere Könige (weltliche Fürsten) und mehrere Hoheprieſter (Bischöfe); beide haben in gleicher Weise ihr Haupt in Christus, dessen Stellvertreter der Papſt ist [2]).

Damit sind die Lineamente für den Aufbau der Kirche gegeben; die Kirche d. h. die Gesammtheit der Gläubigen verhält sich zum Papste ganz wie zu Christus selbst, der Papst ist in derselben Weise das Haupt der Kirche, wie

1) Lib. II. cap. 3. fol. 93.
2) Lib. III. cap. 1. fol. 142 seqq.

Christus selbst. Es wird mit vieler Betonung hervorgehoben, daß der Herr nicht auf sich selbst, sondern auf Petrus seine Kirche gründen wollte, da er sagt: „auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“ [1]). Daraus folgt, daß es keine Gewalt in der Kirche giebt, weder weltliche noch geistliche, die nicht im Papst ihre Quelle hätte, wie es ja keine Gewalt giebt, die nicht von Gott ist.

Erinnern wir uns nun, daß das Verhältniß des Papstes zur Kirche nominalistisch gedacht wird. Die Kirche ist nicht etwas in der Idee Existirendes, sie besteht eben aus wirklichen Existenzen, aus Personen. Alles was im Begriff der Kirche liegt, ist in der Person des Papstes verkörpert; es ist nur abstrakt gesprochen, wenn man von einem Verhältniß des Einzelnen zur Kirche spricht; das Verhältniß der Kirche ist eben das Verhältniß zum Papst; das Papstthum oder vielmehr die Person des jeweiligen Stellvertreters Christi ist der concrete Ausdruck der kirchlichen Einheit, der Träger der kirchlichen Vollgewalt. Daraus folgt, daß dem Papst die absolute Ausübung all der Gewalt zusteht, welche der Kirche oder Christo zusteht; daß alle Verheißungen, welche Christus seiner Kirche gegeben, wie die Indefektibilität und Infallibilität der Person des Papstes gelten; und daß die Gläu-

1) Hic (Christus) itaque a solo Deo Patre pontificatum sacerdotiique honorem adeptus Petro pro se vicarium sacerdotii honorem contulit, quem in Ecclesia gererent tam ipse, quam qui ei legitima ordinatione succederent. Quem non a se sed a Petro potius inchoavit atque ab illo ejus originem derivari voluit. Non enim dixit: super me aedificabo Ecclesiam meam, sed: tu es Petrus etc. lib. III. cap. 4. fol. 161.

bigen ihrerſeits der Perſon des Papſtes abſoluten Gehorſam ſchuldig ſind.

Im Einzelnen geſtalten ſich die Verhältniſſe folgendermaßen. Die kirchliche Einheit iſt nicht eine rein geiſtige, nicht die unſichtbare Gemeinſchaft der Prädeſtinirten [1]), wie die Proteſtanten wollen, ſondern eine ſichtbare, die auf äußerer Ordnung beruht, einer Ordnung, die ihr Urbild in der himmliſchen Hierarchie, ihre Spiegelbilder im Reiche der Natur und im Staatsweſen hat [2]). Die Ordnung ſetzt voraus die Einheit des Oberhauptes (ἡγεμονικόν) und die Unterordnung der Untergebenen in verſchiedenen Abſtufungen. So gewinnen wir die Mittelglieder der hierarchiſchen Ordnung; und es läßt ſich der Unterſchied zwiſchen Laien und Prieſtern, zwiſchen Prieſtern und Biſchöfen aus Zeugniſſen der h. Schrift und der Geſchichte klar herausſtellen. Der Papſt iſt das Oberhaupt der Kirche nicht ſofern er Nachfolger eines oder des andern Apoſtels iſt, ſondern als derjenige, dem Chriſtus das Prieſterthum nach der Ordnung Melchiſedeks abgetreten hat. Die Biſchöfe ſind dagegen als Nachfolger der Apoſtel zu bezeichnen nur mit der Einſchränkung, daß Letztere ihre Sendung unmittelbar von Chriſtus haben, die biſchöfliche Gewalt und Sendung aber lediglich Ausfluß der im Papſt gegebenen Vollgewalt der Kirche iſt. Die Prieſter dagegen ſind an die Stelle der 72 Jünger getreten. Ueber jene bekannte Stelle bei dem h. Hieronymus, worin man den Nachweis erkennen will, daß ehemals Prieſter und Biſchof nicht dem Amte nach verſchieden geweſen ſeien [3]), fragt Pighius: von

1) Lib. II. cap. 1. fol. 85.
2) Ibid. cap. 2. fol. 88.
3) Comment. in Epist. ad Titum cap. I.

welcher Zeit redet denn Hieronymus, wenn er von den selbstsüchtigen Bestrebungen spricht, in Folge deren Einige eine höhere Gewalt erlangt als die Andern? Offenbar von der Zeit, in welcher der Apostel den Korinthern vorwirft, daß der Eine sage: ich bin des Paulus; der Andere: ich bin des Apollo [1]). Wenn also damals die beiden Gewalten schon sich ausgeschieden haben, so sind sie doch wohl beide apostolischen Ursprungs [2]).

Um nun das Gebiet, auf welches die kirchliche Gewalt und die Forderung des absoluten Gehorsams sich erstreckt, abzumessen, muß man die Bestimmung der Kirche ins Auge fassen [3]). Nun hat die Kirche die Bestimmung, uns in das rechte Verhältniß zu Gott und Christus einzuführen und Glauben und Gesetz Christi unverletzt zu bewahren und gegen alle Häresie und Spaltung sicher zu stellen [4]). Ihre Vollmacht theilt sich demnach in zwei Gewalten, wovon die eine sich als höchste Auktorität in Sachen des Glaubens und der Sitten darstellt [5]), die andere als Schlüsselgewalt, potestas judiciaria. Dabei sind aber nun zwei Hauptsätze zu be-

1) 1 Kor. 1, 12.

2) Lib. II. cap. 9. fol. 137.

3) Suam cuique formam ac speciem societati praescribit finis, ob quem ipsa contracta est societas. Lib. IV. cap. 2. f. 210.

4) Ut recte habeamus in his quae ad Christum et Deum sunt, h. e. ut legem fidemque Christi, quam docti a Spiritu S. Apostoli vivae vocis doctrina ecclesiis tradiderunt a principio, incorruptam intemeratamque conservemus usque in finem saeculi, idem in ea dicentes sentientesque omnes absque sectis inter nos aut schismatibus. l. c. fol. 213.

5) Summa auctoritas, subortas inter nos de fide, religione legeque Christi quaestiones et controversias definiendi. Cujus sententiam omnes non secus quam Christi ipsius sequi tenerentur. l. c. cap. 3. fol. 215.

weiſen; fürs erſte, daß die Schlüſſelgewalt oder die Regierungsgewalt der Kirche jede weltliche Gewalt nicht blos überragt und vermöge der göttlichen Geſetze, die ſie repräſentirt, auch beherrſcht, ſondern in ſich aufnimmt, ſo daß es keine weltliche Gewalt giebt, die nicht aus der geiſtlichen ausgefloſſen iſt [1]); ſodann muß bewieſen werden, daß dieſe beiden Gewalten keinen andern Träger und kein anderes Organ haben als den römiſchen Biſchof. Pighius unterliegt nun gar leicht dem Einfluß ſeiner Vorausſetzungen, ſo daß er, wenn er den theologiſchen und kirchengeſchichtlichen Beweis für den Primat geführt hat, als ausgemacht annimmt, daß alle ſeine Gewährsmänner ſich unter der Primatialgewalt nichts Anderes gedacht haben können, als er ſelbſt. So iſt er um Beweiſe nie verlegen; ein reiches Material ſtand ihm zu Gebot, das er aber nicht ſelten auf gezwungene, unkritiſche und willkührliche Weiſe ausbeutet [2]).

Die dialektiſchen Beweiſe aber ſind hauptſächlich in den Abhandlungen gegen Marſilius von Padua (lib. V.) und über die Stellung des Papſtes zu den Concilien (lib. VI.) niedergelegt.

---

1) Daß das nicht unmittelbar im Begriffe der potestas judiciaria liegt, leuchtet ein, wenn man ihr die Beſtimmung zuweiſt, zu entſcheiden: de ordinibus, gradibus, sacramentis, observationibus aliisque de rebus ecclesiasticis quaestionibus. l. c. cap. 2. fol. 212.

2) Der Mangel an Kritik würde uns für die damalige Zeit nicht befremden. Die Fragen über die Zahl der niceniſchen Canones, über die PP. Marcellin, Liberius werden unbedingt in dem Sinne gelöst, daß die legendariſche Sentenz: prima sedes non judicatur a quoquam in den Vordergrund geſtellt wird. (Vgl. Hefele, Conciliengeſchichte I. B. S. 119. III. S. 274.) Um ſo mehr fällt es auf, daß unſer Autor auf einmal bezüglich der Akten des 6. allgem. Concils hyperkritiſch verfährt und dieſelben für verfälſcht erklärt, wie nach ihm Baronius. (Hefele a. a. O. III. S. 151.)

Marsilius (de Menandrino) von Padua, gelehrter Arzt und Hofjurist Kaiser Ludwig des Baiern, hatte in Verbindung mit Occam und Andern es unternommen, die zur Zeit Bonifaz VIII. herrschende Anschauung über Papalhoheit umzustürzen. Im Jahre 1324 erschien seine Schrift Defensor pacis [1]), worin es hauptsächlich auf den Nachweis abgesehen ist, daß der Papst dem Kaiser unterworfen sei nicht blos in weltlichen Dingen, sondern auch in Sachen der äußern kirchlichen Disciplin. Die Erörterung aber, in welcher diese Meinung begründet werden soll, führt viel weiter, läugnet jede Jurisdiktionsgewalt des Papstes, weil sich aus den Principien des christlichen Glaubens nicht nachweisen lasse, daß in der Kirche als solcher ein Glied über das andere einen Vorrang und eine gesetzgeberische und vollziehende Auktorität besitze; behauptet somit, daß es keine in einer höhern Ordnung begründete Regierungsgewalt gebe außer der bürgerlichen. Die letztere aber entsteht durch freie Uebertragung der der Communität immanenten Auktorität an die Fürsten, denen darum Päpste und Bischöfe nach bürgerlicher Ordnung unterthan seien. Das Recht des Kaisers, die Papstwahl zu bestimmen, die Bischöfe zu ernennen u. s. w., liegt zwar nicht eben in der Consequenz dieser Beweisführung — wenn wir nämlich annehmen, daß trotz der Ueber- oder Unterordnung der beiden Gebiete, des kirchlichen und bürgerlichen, jedem eine gewisse Selbstständigkeit zukommt. Aber gerade dies ist's, von dem die nominalistische Dialektik nichts weiß. Es konnte nun dem Pighius allerdings nicht schwer fallen, die aristotelische Auffassung von der Volkssouveränität, wie

1) Mitgetheilt bei Goldast, Monarchia tom. II. Vgl. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur III. S. 546 ff.

Marſilius ſie zu Grunde legt, als unhiſtoriſch und allen thatſächlichen Verhältniſſen widerſprechend zu entwerthen; aber ſein Gedankengang iſt nicht weniger unwahr, als der des Marſilius. Beide kennen nur eine Daſeinsſphäre; entweder geht das ſtaatliche Element im kirchlichen auf, oder das kirchliche iſt nur ein Departement des Staatsweſens, und es prägt ſich darin der tiefſte Irrthum der ganzen theologiſchen Richtung ab, die Verkennung des wahren Verhältniſſes des Natürlichen zum Uebernatürlichen; die beiden Gebiete (Kirche und Staat; Gnade und Natur; Göttliches und Menſchliches in der zeitlichen Erſcheinung des Reiches Gottes) können nicht anders in Beziehung und Wechſelwirkung gebracht werden, als dadurch daß das höhere Gebiet das niedrigere (Pighius) oder das univerſalere das particulare (Marſilius) ſeiner eigenthümlichen Exiſtenz, ſeiner Selbſtſtändigkeit beraubt. Nun läßt man ſich gerne durch den Schein blenden, als ob dadurch die abſolute Erhabenheit des übernatürlichen Gebiets über die Sphäre der Vernunft und des natürlichen Lebens, und damit die Würde und Herrlichkeit der Kirche und der Gnade im vollſten Lichte erſcheine. Die Täuſchung verſchwindet aber, ſobald man den oberſten Grundſatz dieſer Richtung ins Auge faßt. Die Trennung nämlich zwiſchen Vernunft und Offenbarung hat zur erſten Folge, daß die beiden Gebiete des Natürlichen und Uebernatürlichen unvermittelt nebeneinander ſtehen und daher keines von beiden in ſeiner wahren Bedeutung erkannt werden kann; das Uebernatürliche nicht, weil es für daſſelbe gar keine Analogie im Natürlichen giebt; das Natürliche nicht, weil es nicht in ſeiner Vervollkommnungsfähigkeit, nicht in ſeiner Beſtimmung, übernatürlich erhoben

zu werden, erkannt wird. Die nominalistische Trennung zwischen Vernunft und Offenbarung charakterisirt sich ferner dadurch, daß an die Stelle des speculativen (begrifflichen oder idealen) Denkens die Empirie und die Reflexion tritt. Wird das Natürliche empirisch statt begrifflich betrachtet, so stellt es sich in seiner Unvollkommenheit, Unzulänglichkeit dar, das nicht für sich bestehen kann, sondern ergänzt werden muß durch die „Uebernatur." Dieser Mangel an speculativem Denken trifft aber auch das Gebiet des Uebernatürlichen, sofern es sich in äußerer Erscheinung als Kirche darstellt; denn auch die Kirche wird rein empirisch nach den Kategorien einer rein natürlichen Existenz behandelt. Die Kirche ist demnach nichts Anderes als der über den Einzelstaaten sich erhebende Universalstaat mit den zwei Departements der geistlichen und der weltlichen Gewalt; und da nominalistisch die „Kirche" als Begriff nur eine Abstraktion ohne Realität wäre, so muß dafür das Concretum genommen werden, das ist der Papst als Repräsentant, Inhaber und Träger all der von Christus seiner Kirche gegebenen Gewalten und Aemter.

Bekannt ist die im Mittelalter gebräuchliche Vergleichung der beiden obersten Gewalten, Papstthum und Kaiserthum, mit den zwei Schwertern. Schon der h. Bernhard hatte in seiner mystischen Weise [1]) die Stelle bei Lucas 22, 38: (ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: satis est) dahin ausgelegt, daß diese beiden Schwerter die beiden Gewalten in der Kirche bedeuten [2]), so daß das eine Schwert,

1) Wie Bellarmin ausdrücklich hervorhebt, de Romano Pontif. lib. V. cap. V.

2) Vgl. Höfler, Kaiserthum und Papstthum. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte. Prag 1862. S. 4 ff. S. 60.

das priesterliche, von der Kirche, das andere, ritterliche, für sie zu ziehen sei. Die Ausdeutung dieses Verhältnisses bis zur vollkommensten Entfaltung des Systems der Papalhoheit durch Bonifaz VIII. hat an sich nichts Verfängliches, denn sie war nicht das Resultat theoretischer Erörterungen, sondern einfach Logik der Thatsachen. Die Politik des Mittelalters kannte allerdings die künstlichen Abstraktionen und die Distinctionen zwischen Papst und Papstthum, Kaiser und Kaiserthum nicht. Die Schwierigkeit lag eben darin, für das Verhältniß zwischen Kirche und Staat eine Formel zu finden, mit welcher man nicht blos speculiren, sondern auch regieren konnte. Daß ein solches Bedürfniß vorlag und daß man ihm Rechnung trug, das zeigen besonders die Concordate, zu denen sich die streitenden Parteien von Zeit zu Zeit bequemen mußten; so weit sie auch in der Regel hinter dem idealen Zustand der kirchlichen Rechtsstellung zurückbleiben, so sind sie doch in unserer Frage von entscheidender Wichtigkeit, insofern sie zur Anerkennung bringen, daß die Staatsgewalt ein selbstständiges Rechtsgebiet inne habe und daß man mit ihm durch Verträge sich verständigen könne. Ein Concordat ist auf dem Standpunkt des Pighius eine Unmöglichkeit; denn ein weltlicher Fürst, der gegenüber der Kirchengewalt sich auf eigene Rechte beruft, ist in keiner andern Lage, als jeder Christ, der sich nicht in allen Dingen der Kirchenordnung unterwirft, und deßhalb aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden muß. Der weltliche Fürst ist nur der Mandatar der kirchlichen Gerichtsbarkeit, er führt das Schwert nur auf Geheiß seines Oberherrn, des Papstes als des Stellvertreters Christi [1]).

1) Dicimus ex Christi necessaria ordinatione duos esse in

Was nun die Stellung des Papstes in der Kirche selbst anlangt, so bewegte sich die theoretische Erörterung seit Gerson wiederum in nominalistischen Theorien. Gerson hatte in dem Bestreben, dem damaligen Nothstande der Kirche zu Hilfe zu kommen, allerdings versucht, die Person des Papstes von dem Amte zu trennen; er unterscheidet die kirchliche Gewalt an sich, ihrem Wesen nach betrachtet (formaliter in se) von derselben Gewalt in ihrer Uebertragung auf eine bestimmte Person (materialiter seu respective, prout applicatur ad hanc vel illam personam jure legitimo) [1]. Aber sein nominalistischer Standpunkt hindert ihn, der Gewalt an sich eine Realität außerhalb des abstrahirenden Verstandes beizulegen, und so war sie eben etwas rein Formales, unter dem man sich nichts weiter vorstellen konnte. Gegen eine solche Abstraktion bemerkt nicht mit Unrecht Ambrosius Catharinus: die Kirche bestehe nun eben einmal aus Menschen, wenn man sie nicht, wie ein neuer Demokrit etwa thun würde, aus Atomen bestehen lassen wolle [2].

Die Auffassung des Pighius tritt klar genug hervor in der Frage über die Stellung des allgemeinen Concils zum Papst. Er giebt nicht zu, daß man das allgemeine Concil als die Vertretung der ecclesia universalis

ecclesia gladios, alterum spiritalem, materialem alterum, utrumque vero esse debere in potestate ecclesiasticae hierarchiae capitis, sui in illo suo regno vicarii; alterum quidem vibrandum ab ipso, ubi id res exigit et necessitas: alterum vero militari manu ad jussum imperatoris, regum aut principum, ad nutum tamen regni hujus Christi praesidis. Eccl. hier. lib. V. cap. 10. fol. 350.

1) Vgl. Schwab, Johannes Gerson. Würzburg 1858. S. 725.

2) Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei et doctrinae, pag. 88.

betrachte. Die letztere iſt entweder eine bloſe Abſtraktion oder die Zuſammenfaſſung aller einzelnen Glieder der Kirche, die deßhalb in einem Concil immer nur eine unvollſtändige Vertretung findet. Gerſon wies nach, daß es Fälle geben könne, wo der Papſt nicht wirklich Träger der kirchlichen Vollgewalt ſein könne, wenn er nämlich ſich in Widerſpruch mit der Geſammtkirche ſetze (durch Häreſie) oder im Falle einer zwieſpältigen Wahl; in dieſen Fällen müſſe ein Organ vorhanden ſein, an welches die Gewalt devolvirt. Pighius giebt nur das eine zu, daß im Falle einer zwieſpältigen Wahl das Concil entſcheiden könne, welcher der rechtmäßige Papſt ſei [1]; im übrigen beſtreitet er ſämmtliche Prämiſſen des Gerſon. Der Papſt kann gar nicht Häretiker werden vermöge des Privilegium der Indefektibilität und Unfehlbarkeit [2]; dies erſtreckt ſich ſo weit, daß der Papſt auf keine Weiſe Häretiker werden noch öffentlich eine Irrlehre vortragen kann, auch wenn er ganz allein von ſich aus eine Entſcheidung giebt [3]. Von einer Möglichkeit, daß die allgemeine Kirche oder ein Concil den Papſt abſetzen könne, wie Cajetan mit gewiſſen Ein-

1) Lib. VI. cap. 18. fol. 503.

2) Als Gründe hiefür, außer der in der h. Schrift ſelbſt garantirten göttlichen Aſſiſtenz, Luc. 22, 32 werden angegeben: Nec minus et hoc opportere credimus, non solum ejusmodi auctoritatem aliquam esse in catholica ecclesia, sed etiam esse certo atque omnibus noto loco; esse quoque paratam semper omnibus ad consulendam dubiorumque resolutionem petendam cuique aditu facilem, cum quotidie incidat ejus consulendi necessitas, quotidie oriantur in ecclesia quaestiones et controversiae. Nec aliter Christus suae sufficienter providisset ecclesiae. Controvers. III de eccles.

3) H. e. lib. IV. cap. 8. Auch ſolche Theologen, welche dieſe Meinung für probabel halten, wie Bellarmin und Adam Tanner, geben doch zu, daß Pighius in ſeiner Excluſivität allein ſtehe.

schränkungen zugiebt [1]), will Pighius nichts wissen; es stehe ja auch der allgemeinen Kirche kein Wahlrecht des Papstes zu und könne ihr nicht zustehen, weil die „allgemeine Kirche" eben ein abstracter Begriff sei [2]).

Die allgemeinen Concilien hält er nicht für wesentliche Bestandtheile des kirchlichen Organismus; sie seien zwar eine alte Einrichtung, aber nicht so fast göttlicher als menschlicher Einsetzung; es müsse auf sie der Satz der Philosophen angewendet werden, daß Gott und die Natur nichts Ueberflüssiges hervorbringen; dies wäre aber der Fall, wenn neben dem Papst noch ein zweites Organ der kirchlichen Gewalt bestünde. Die Concilien haben nur den Papst zu berathen; sie sind zu vergleichen mit der Vernunft, welche dem Willen rathend zur Seite steht; aber nicht die Vernunft, sondern der Wille regiert. Die allgemeinen Concilien haben gewöhnlich nur die schon zuvor entschiedene Glaubenssentenz für wahr angenommen; ja die Erfahrung lehre, daß allgemeine Concilien, selbst Versammlungen der heiligen Väter in Glaubensentscheidungen geirrt haben; so seien die Synode von Rimini und die zweite von Ephesus unstreitig allgemeine gewesen und erst dadurch illegitim geworden, daß sie das Ansehen des Papstes nicht geachtet haben [3]).

Auf solche Weise kann man freilich die Gegensätze, die sich aus der Nebeneinanderstellung zweier Rechtsgebiete ergeben, überwinden und eine gewisse logische Klarheit er-

1) De auctoritate Papae et concilii tract. I. cap. 17 seqq. Bei Rocaberti, bibliotheca maxima Pontificia tom. XIX.

2) H. e. lib. VI. cap. 16. fol. 496.

3) L. c. lib. VI. cap. 13. fol. 468.

reichen. Aber die Ausgleichung der Gegenſätze geſchieht durch Unterdrückung jedes untergeordneten Elementes, und die logiſche Klarheit wird hergeſtellt auf Koſten der Wahrheit. Das Streben nach einer ſolchen Klarheit und Gemeinverſtändlichkeit zeigt, daß die Probleme nicht nach ihrer ganzen Tiefe und nicht in ihrem Zuſammenhang mit der übernatürlichen Lehre und Heilsordnung erfaßt worden ſind.

Wo Pighius die Controverſe gegen die ſoteriologiſchen Lehrpunkte der Proteſtanten aufnimmt, bewegt er ſich gleichfalls vorherrſchend auf dem Gebiete der Reflexion. Sein Grundgedanke iſt dieſer. Die Lehre vom freien Willen des Menſchen iſt im unmittelbaren Bewußtſein gegeben. Sie iſt der Grundton jeder vernünftigen Auffaſſung des Menſchen und ſeiner Zuſtände, folglich auch die Grundlage aller Offenbarungslehren, die ſich auf das Heil des Menſchen beziehen. Von ihr aus muß Licht auf alle anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Lehrpunkte fallen, auf die Lehre von der Erbſünde, Gnade, Rechtfertigung u. ſ. w. So wäre es z. B. verkehrt, aus der Lehre über die Erbſünde die Freiheit des Menſchen erklären zu wollen, denn das hieße das Gewiſſe aus dem Ungewiſſen, das Klare aus dem Dunkeln erklären; die Lehre vom freien Willen ſei das Gewiſſeſte, die von der Erbſünde das Allerverborgenſte [1]).

Das Gefährliche in dieſem Verfahren ſpringt in die Augen. Zwar konnte mit der Berufung auf das religiöſe Bewußtſein des Menſchen mit großer Wucht gegen den Proteſtantismus angeſtürmt werden; auch ſoll das Verfahren, von der Thatſache des religiöſen Bewußtſeins von

1) De libero hom. arbitr. lib. II. cap. II. fol. 20.

der Freiheit ausgehend die übrigen Glaubenslehren erklären zu wollen, noch nicht an und für sich als rationalistisch bezeichnet werden. Es ist nirgends davon die Rede, die Willensfreiheit sei eine reine Vernunftwahrheit, und es könne von ihr aus durch dialektische Entwicklung der Beweis für das Dogma erbracht werden. Die Willensfreiheit wird *geglaubt* und aus Schrift und Tradition nachgewiesen; insofern verstößt Pighius nicht gegen das Princip: credo ut intelligam; aber vielleicht nur, weil er zu wenig Philosoph war. Die Schwäche seiner Methode zeigte sich besonders darin, daß er an dem Begriff der menschlichen Freiheit die Freiheit Gottes, die Lehre von der Erbsünde, Gnade, Prädestination mißt, und in all diesen Lehrstücken auf halbem Wege stehen bleibt, weil er darauf verzichten muß, die Schwierigkeiten zu lösen. Er faßt alle diese Fragen verkehrt an, weil er anstatt von der Gottesidee von der Reflexion auf das religiöse Bewußtsein ausgeht. Das ist Abfall von der ächten Scholastik.

Die Freiheit des Willens besteht nach Pighius in der Fähigkeit des Geistes, zu wollen, zu wählen oder zu verwerfen, zu lieben oder zu hassen, Wahlfreiheit; der Geist ist frei d. h. er bestimmt sich selbst, er ist αὐτεξούσιος i. e. sui juris est et sui ipsius potestatem habet [1]); so daß er, was er will, ohne Nothwendigkeit will. Allein über den abstrakten Begriff des Willens als Selbstbestimmung kommt Pighius nicht hinaus. In derselben Weise wie der Mensch sich frei verhält gegen die Mittel zum Zwecke, so ist er auch frei in Beziehung auf den Zweck; er will glückselig sein, aber er will es nicht nothwendig, er kann es auch nicht

1) L. c. fol. 22.

wollen [1]). Unſer Wollen iſt zwar determinirt, inſofern wir nur das wollen können, was uns als etwas Gutes erſcheint, und nur das nicht wollen können, was uns als böſe ſich darſtellt. In Betreff eines Gegenſtandes, der ſich nur als gut oder nur als böſe darſtellt, hört die Wahl auf, nicht aber die Selbſtbeſtimmung [2]). In dieſer Weiſe ſei auch Gott wahrhaft frei, weil er das Gute nicht nothwendig wolle; aber wie dies zu denken ſei, da doch das Gutſein ſeine Natur ſei und ſeinem Wollen in gewiſſer Beziehung vorangehe, ſei nicht näher zu erklären. Nur ſo viel ſei gewiß, daß Gott nicht ohne ſeinen Willen gut und gerecht ſei [3]).

Wie auf dieſer Seite darauf verzichtet wird, einen Begriff von der Freiheit zu gewinnen, ſo wird auch in der Lehre über die Gnade verfahren, ja es wird abſichtlich der Begriff, den die Scholaſtik jener Zeit herausgeſtellt, aufgelöst und verworfen. Die Scholaſtiker bilden ſich ein, ſagt Pighius, die Gnade ſei eine von Gott unſerer Seele eingeſchaffene Qualität, ſei's nun daß ſie identiſch gefaßt werde mit dem habitus charitatis oder von ihm verſchieden.

---

1) L. c. lib. III. fol. 48: Non necessario volo me beatum esse.

2) L. c. Nihil enim velle possumus, nisi quod sub boni alicujus ratione proponitur; nihil item nolle, nisi quod offertur sub mali alicujus specie. Proinde siquid sub una tantum aut boni aut mali ratione proponitur, non possumus ipsum et velle et nolle, sed tantum alterum, bonum velle, malum nolle; utrunque tamen libere, non necessario: utriusque actus nos plenam potestatem habere.

3) L. c. fol. 41. Ipsum necessario justum et bonum esse, intelligo; ut autem velit se justum et bonum esse, non intelligo. Quomodo enim hoc vellet, quod natura est et aliquo modo prius ipsa voluntate est? Nec tamen dico, quod *invite* bonus et justus sit: se ipso enim beatus est.

Das Alles aber sei Unsinn und finde keine Begründung in der h. Schrift [1]). Man müsse das Wesen der Gnade schrittweise aus dem Ausdrucke der h. Schrift erschließen. Darnach bezeichne Gnade zunächst eine unverdiente Gunst eines Höhern gegen einen Niedern, ein Wohlwollen, das an sich noch keinen Bezug hat auf die innere Beschaffenheit dessen, dem Gnade zugewendet wird. In zweiter Linie bezeichnet Gnade aber auch eine Eigenschaft im Begnadeten, gratiositas oder amabilitas, welche das Wohlwollen provocirt. Das Wohlwollen wird in die That umgesetzt, insofern es sich durch freiwillige Geschenke äußert, die dann ebenfalls Gnaden heißen und welche dann im Empfänger eine dankbare Hinnahme, gratia, hervorbringen. Unter diesem Gesichtspunkte als donum gratuitum ist Alles anzusehen, was uns Gott gegeben sowohl in der Schöpfung, als in der Erlösung. Darum heißt auch die welterhaltende und vorsehende Thätigkeit Gottes Gnade [2]); im eminenten Sinne aber die Sündenvergebung, Rechtfertigung u. s. w.

Die scheue Zurückhaltung von jeder präcisen Begriffsbestimmung, der eclatante Mangel an speculativer Erfassung der Probleme tritt nun besonders in den Erörterungen über den Urzustand und über die Erbsünde hervor, und es muß um so mehr darauf aufmerksam gemacht werden, als gerade hierin die Ausführungen des Pighius nur der getreue Ausdruck der Theologie seiner Zeit sind. Gerade in dieser Zeit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Umsichgreifen der nominalistischen Verflachung wurden jene

1) L. c. lib. V. fol. 76.

2) L. c. fol. 77: Itaque et divinam illam virtutem, quae servat, moderatur, disponitque universa, gratiam scriptura vocat.

Theorien von der Ergänzungsbedürftigkeit der Natur durch die Uebernatur grundgelegt, welche den Baianismus und Janſenismus hervorgerufen haben. Dieſe Art von Theologie kennt keine Ideen, ſondern nur Zuſtändlichkeiten. Der Zuſtand, in welchem der Menſch urſprünglich geſchaffen war, wird nun zunächſt bezeichnet als urſprüngliche Gerechtigkeit; dieſe begreift in ſich die leibliche Unſterblichkeit, die vollkommene Unterwerfung der leiblichen und der niedern Seelenkräfte unter die Vernunft, die Empfänglichkeit der Vernunft für die Einſtrahlung des himmliſchen Lichtes [1]); dies iſt ungefähr das, was man ſonſt Integrität des urſprünglichen Menſchen oder unpaſſender natura integra zu nennen pflegt. Dieſe Zuſtändlichkeit iſt eine übernatürliche, denn ſie iſt durch die Sünde verloren gegangen, beziehungsweiſe in ihr Gegentheil verkehrt worden; aber ſie iſt noch nicht das Ganze der übernatürlichen Ausrüſtung, denn es kommen dazu noch überaus reiche übernatürliche Gaben, welche die urſprüngliche Gerechtigkeit begleiten, opima illa supernaturalia dona, quae originalem illam comitabantur justitiam [2]); es wird darunter wohl die heiligmachende Gnade verſtanden werden müſſen [3]). Um nun zu erkennen, was an dem Menſchen noch zurückbleibt, wenn man die übernatürliche Ausſtattung hinweg-

1) In illa originali justitia, quam et pro se et nobis humanoque genere universo acceperant, et quae nostram ex sui conditione mortalem naturam immortalitatis participem et corporeas inferioresque in nobis vires rationi plane obsequundantes, rationemque ipsam coelestis irradiationis capacem fecerat etc. L. c. lib. V. fol. 78.

2) Ibid.

3) Dieſen ſelben Gedankengang haben wir bei Biel kennen gelernt. Quartalſchrift 1865. S. 650.

denkt, natura pura, muß man ſich zuerſt die Zuſtändlichkeit des gefallenen Menſchen vergegenwärtigen und ſich dann die Frage vorlegen, ob dieſe Zuſtändlichkeit aus der Natur des Menſchen emanire, oder durch ein poſitives Eingreifen der Sünde in die Natur erklärt werden müſſe. Die Meinung des Pighius iſt nun, daß die Natur des Menſchen in Folge der Sünde in ihre eigene Schwäche zurückgeſunken, und dieſe beſteht in der Sterblichkeit, in dem innern und beſtändigen Zwieſpalt und Kampf des Fleiſches gegen den Geiſt, in der Verfinſterung des Geiſtes, der tiefen und faſt unüberwindlichen Unkenntniß faſt aller natürlichen Dinge [1]). All dieſes findet ſich im Menſchen von Natur, nicht in Folge einer Verſchlimmerung der Natur, vielmehr liegt es, was den Leib anbelangt, in den Elementen, aus denen er zuſammengeſetzt iſt, und in der Art und Weiſe ſeiner Organiſation, daß er vergänglich und ſterblich iſt, daß es ihn nach dem hinzieht, was

1) Cum, inquam, illorum praevaricatione atque inobedientia ab hac tam gratuita, tantaque felicitate praecipitatum esset genus nostrum in omnem calamitatem et miseriam; et pro Dei oblata atque ultro ingesta amicitia et gratia illi et se fecissent et nos irae filios, regno illo indignos et extorres; peccati vero et illius hujus mundi principis servos et damnationi obnoxios; attraxissent insuper super se et nos pro opimis illis supernaturalibus donis, quae comitabantur originalem illam justitiam, universa naturae propriae incommoda: pro immortalitate moriendi necessitatem; pro libero et omnimodo absque cujusquam contradictione rationis dominatu in regno hominis intestinum idque perpetuum dissidium, pugnam et rebellionem carnis adversus Spiritum; pro irradiatione divini illius luminis ac facili atque obvia rerum omnium et naturalium et supernaturalium cognitione ac scientia mentis tenebras et velut rerum omnium naturalium ignorantiam, eamque profundam ac pene invincibilem etc. Ibid.

ihm angenehm und ſeiner Natur entſprechend iſt, wenn dies auch der Gerechtigkeit, von der ja beim Leib ohnehin keine Rede ſein kann, zuwiderläuft, daß ferner das Fleiſch nach dem ihm Angenehmen verlangt und der Vernunft, wenn ſie zum Gehorſam gegen die Gebote der Gerechtigkeit auffordert, widerſtrebt, das kommt von der Natur, nicht aus einem Verderbniß der Natur durch die Sünde [1]). Daran ſchließt ſich dann unmittelbar die Behauptung, daß durch die Sünde keine Verſchlimmerung der menſchlichen Natur, ſondern einzig der Verluſt der übernatürlichen Güter bewirkt worden ſei; denn die Natur kann ja von der Sünde nicht berührt werden; denn ſie unterliegt in ihrem Weſensbeſtand gar nicht unſrer Gewalt; aber — und damit beginnt wieder die grandiöſe Begriffsverwirrung — die Sünde macht die Natur böſe und ſchuldhaft, obgleich dieſe unverderbt und unverändert bleibt [2]).

Die Richtung liegt nun klar vor uns. Man hat für den Menſchen an ſich, für die Idee des Menſchen keine andere Vorſtellung als das, was man mit natura pura ausdrückt, dieſem unglücklichſten aller theologiſchen Ausdrücke, wenn man ihn auf den Menſchen anwenden will, als ob der Menſch im Unterſchied von dem göttlichen *πνεῦμα*, das ihm eingehaucht worden, bloſe Natur, als

1) Ibid. fol. 79.

2) Mansit itaque, quae prius fuit natura in origine etiam post peccatum; nec corrupta in naturalibus, sed nuda destitutaque donis supernaturalibus. Nec illa peccati, cui se subjugavit, servitus naturam aut abstulit aut aliam aut novam fecit, quam a conditore facta fuerat; non illam in se sauciavit naturam immortalis animae, quae in ipso suo esse, sua natura, nostrae potestati non subjacet; sed malam eam et culpabilem fecit; eadem nihilominus et in se incorrupta immutataque permanente natura. Ibid.

ob er nicht auch Geist, nicht ein persönliches Wesen sei. Und die Sache wird nicht dadurch besser, daß man das einemal unter natura pura blos das substantielle Wesen des Menschen, das anderemal die imaginäre Zuständlichkeit des sünde- und gnadelosen Menschen bezeichnet. Immer denken sich diese Theologen unter natura pura einen Schwächenzustand, der den Menschen als ein erbarmenswerthes Geschöpf voll innern Widerspruches, dem Krankheit und Wunden natürlich sind, darstellt. Eine solche Creatur könnte Gott nur dann in puris naturalibus schaffen, wenn seine Macht und Freiheit nichts anderes wäre, als was der Nominalismus darin erkennt, reine Willkühr. Nicht mit Unrecht persiflirt eine solche Auffassung vom Menschen Jansenius [1]).

Es wurde nun allerdings nicht vergessen, daß die Natur an sich sittlich indifferent ist, und daß nach der persönlichen Bethätigung des Menschen gefragt werden muß, da der Wille es ist, welcher das Thun des Menschen gut oder böse macht, und man fragte sich, zu welcher sittlichen Leistung der Mensch sich würde erschwingen können, wenn er den eigenen Kräften seiner Natur (worunter man in dieser Wendung allerdings sein Wesen verstand) überlassen bliebe. Die Antwort darauf ist, daß zwar der Wille des Menschen frei sei, daß aber die natürliche Schwäche des Fleisches, die Macht der sinnlichen Begierde, das ganze Gewicht der Körperlichkeit den Menschen nach unten gezogen hätte. Daraus ergiebt sich eine natürliche Schwierigkeit, das Gute zu thun, welche dann allerdings durch

1) Augustinus, seu doctrina S. Augustini de naturae humanae sanitate etc. Rothomagi 1643. De statu naturae purae lib. I. cap. 1. fol. 279. Lib. II. cap. 9. fol. 339.

fortgeſetztes Sündigen noch geſteigert wird [1]). Wie mit dem Ausdruck des status naturae purae, ſo ergeht es mit dem Worte Concupiscenz, die das einemal als etwas dem Menſchen Natürliches, das anderemal als Folge der Sünde bezeichnet wird, ohne daß es dabei zur rechten Klarheit darüber kommt, daß man dann mit dem Worte Concupiscenz nicht die gleiche Sache bezeichnen dürfe. Seit man angefangen hat, das Weſen des Menſchen nur mehr empiriſch ſich vorzuſtellen, ſo wie er jetzt ins Daſein tritt, aus der Unmündigkeit durch alle Schwierigkeiten und Gefahren hindurch ſich entwickelnd, die Sinnlichkeit immer im Vordergrund, nahm man keinen Anſtand zu behaupten, es ſei dem Menſchen eben ſo natürlich, dem Verderbniß der Sinnlichkeit zu verfallen, wie das Schwert der Gefahr des Roſtens unterliege [2]). Es iſt ganz dieſer theologiſchen Richtung gemäß, wenn ſelbſt Bellarmin behauptet, die fleiſchliche Concupiscenz, welche im jetzigen Zuſtand Strafe der Sünde ſei, ſei dem rein natürlichen Menſchen ohne Zweifel natürlich, etwas Mangelhaftes und Krankhaftes an der Natur, das eben im Weſen der Materie liege [3]). Gerade in dieſem Punkte iſt die ſpätere Theologie der ſpe-

1) Sentiunt universi ex carnis naturali quadam infirmitate et propensione ad sibi amica, suavia ac delectabilia, quae universum hominem ad se attrahit, ex cognatione et naturali quodam consensu, quae est animae cum corpore cui conjungitur et cujus famulatu et ministerio utitur . . . Haec autem velut cognata nobis bene operandi difficultas ex voluntatis augetur ignavia et peccandi crescit consuetudine. Pigh. l. c. lib. III. fol. 49.

2) Bellarmin, de gratia prim. hom. lib. un. cap. 5.

3) Ibid. cap. 7: Concupiscentia carnis nunc quidem poena peccati est, tamen homini condito in puris naturalibus fuisset sine dubio naturalis, non quidem ut bonum aliquod naturae, sed ut defectus et quasi morbus, ex conditione materiae consequens.

culativen Auffassung der thomistischen Zeit untreu geworden. Wenn zwar der h. Thomas behauptet, die Unterwerfung des Leibes unter die Seele und der niedern Kräfte unter den vernünftigen Geist sei nicht natürlich gewesen [1]), so kommt dies der Ausdrucksweise der Spätern ganz nahe; wir wollten auch nicht gerade behaupten, Thomas habe jenen Satz in dem Sinne ausgelegt wissen wollen, in welchem wir ihn für wahr halten; wir meinen nämlich, die rechte Ordnung und Unterordnung der Triebe und Kräfte im Menschen sei allerdings nicht natürlich, nicht das Produkt natürlicher Entwicklung, sondern hätte sich durch persönlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch vollziehen müssen; anstatt dessen ist Gott dem Menschen durch seine Gnade zuvor- und zu Hilfe gekommen. Aber ebensowenig ist nach Thomas das concupiscere dem Menschen natürlich, sofern mit concupiscere nicht die rein sinnlichen Lebensregungen gemeint sind. Vielmehr rechnet er unter die Güter der Natur gerade dieses, daß der Mensch von Natur eine Hinneigung zur Tugend habe [2]), und daß diese Hinneigung eben darin ihren Grund habe, daß er vernunftbegabtes Wesen sei [3]). Von diesem Gedanken allein ist ein richtiges Verständniß vom Wesen des Menschen zu gewinnen; die empirische Betrachtung wird den Menschen stets als das zweigetheilte, aus Sinnlichkeit und Geist bestehende, in stetem Conflikt befind-

1) S. Th. p. I. qu. 95. art. 1: manifestum est, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset.

2) Quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem. 1. 2. qu. 85. art. 1.

3) Quae quidem convenit homini eo ipso, quod rationalis est. art. 2.

liche Weſen anſehen; aber das iſt nicht die Idee des Menſchen; denn dieſe faßt in ſich nicht blos die phyſiſchen Beſtandtheile, ſondern auch deren normale Ordnung zu einander; die Vernunft iſt dazu angethan, die Wahrheit zu erkennen; der Wille iſt dazu angethan, das Gute zu wollen; der Geiſt ſelbſt iſt dazu angethan, die Herrſchaft zu üben; der Menſch kann es, das iſt ſeine Idee; er ſoll es, das iſt ſeine Beſtimmung [1]).

Wenn nun, um auf die Lehre von der Erbſünde überzugehen, geſagt wird, daß durch die Sünde nur die übernatürlichen Güter verloren worden, die Natur aber unverſehrt geblieben, ſo begreifen wir doch leicht, daß damit die Lehre von der Erbſünde nicht in pelagianiſcher Weiſe abgeſchwächt werden wollte, denn es trat ja jetzt, nachdem der goldne Zügel der Gnade weggenommen war, die Natur mit ihrer Begierlichkeit, Krankheit und Hilfloſigkeit hervor. Dennoch wurde gerade dem Pighius noch vorgeworfen, daß er die Erbſünde als ſolche läugne [2]), wie auch Ambroſius Catharinus. In der That verfolgen aber beide nur die Conſequenzen aus den uns bisher bekannt gewordenen Prämiſſen bis zu der äußerſten Grenze, welche durch das Dogma gezogen iſt.

---

1) Scheeben, Myſterien des Chriſtenthums. Freiburg 1865. S. 204 giebt zu, daß Gott den Menſchen nicht ſchaffen konnte, „ohne dem Geiſte ſein moraliſches Leben möglich zu machen und ihm wenigſtens eine politiſche (heute würde man ſagen conſtitutionelle) Herrſchaft über die Sinnlichkeit zu ſichern. Aber eine deſpotiſche, abſolute Herrſchaft, durch die er der Sinnlichkeit alle ſelbſtſtändigen Regungen und Begierden nehmen könnte, braucht Gott dem Geiſte nicht zu geben."

2) Chemnitius Examen Conc. Trid. Genev. 1641. fol. 88. Köllner, Symbolik der hl. apoſtol. kathol. röm. Kirche. Hamburg 1844. S. 284 f.

Pighius geht von dem Hauptſatze aus, daß die Erbſünde im eigentlichen Sinne des Wortes Sünde ſei (veram et propriam rationem peccati habet) [1]). Indem er nun die ſcholaſtiſchen Theorien über das Weſen der Erbſünde prüft, kommt er zu der Einſicht, daß weder die auguſtiniſche Anſchauung von dem Weſen der Erbſünde als Concupiscenz, noch die Anſelm'ſche dem Begriff der Sünde als ſolcher gerecht werden. Wenn aber dieſe beiden Theorien falſch ſind, ſo dürfe man nicht, wie Thomas von Aquin gethan, in der Verbindung zweier unwahren Theorien miteinander die Wahrheit ſuchen wollen; es ſei alſo auch die Anſicht nicht haltbar, daß das Weſen der Erbſünde materialiter in der Concupiscenz, formaliter in dem Verluſt der heiligmachenden Gnade beſtehe [2]).

Das eigentliche Weſen der Sünde werde von der h. Schrift bezeichnet als Ungerechtigkeit, iniquitas [3]). Wolle man nun nicht das Unbekannte aus dem Unbekanntern erklären, ſo müſſe man ſich zunächſt an dieſen Begriff der Ungerechtigkeit halten; ſie iſt nichts anderes als ein Abweichen von der rechten Linie des Handelns, die uns vom Geſetze vorgeſchrieben iſt, alſo Geſetzesübertretung [4]).

1) Nec est, quod imaginantur quidam, aliam esse rationem peccati secundum quam peccatum originis, aliam item secundum quam peccatum actuale peccatum dicatur. Controvers. I. Die Ausgaben ſind ohne Seitenzahl.

2) Quod si nec est concupiscentia illa carni nostrae inspersa innataque, quae hominem ad sua desyderia pertrahens legi mentis nostrae repugnat, nec debitae originalis justitiae carentia, eadem evidentia constat, nec ex his duobus complexum esse, ut opinantur, qui conciliari volunt Augustini et Anselmi, quamvis discrepantissimas sententias, aut inter easdem media quadam via incedere. Ibid.

3) 1 Joh. 3, 4.

4) Iniquitas siquidem aequitati est contraria. Aequitas autem

Dieſe Begriffsbeſtimmung kann aber nicht angewendet werden von denen, welche den Schwerpunkt der Erbſünde in die Natur verlegen, ſeien es nun die Proteſtanten, welche die Willensfreiheit läugnen, oder ſei es Auguſtinus, welcher die Erbſünde als concupiscentia *carnis* bezeichne, (alſo nicht einmal wie Spätere die concup. in *mente* zur Erklärung beiziehe) und von ihr behaupte, daß ſie nach der Taufe zurückbleibe, ohne Sünde zu ſein. Dieſe Auffaſſung Auguſtins (und des Lombarden) ſetze voraus, daß durch die Urſünde die Natur corrumpirt worden ſei, was unmöglich ſei.

Der Wahrheit näher zwar ſtehen diejenigen, welche das Weſen der Erbſünde in dem ſchuldhaften Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit finden; aber auch dieſe Anſicht widerſpricht dem geſunden Verſtand. Der Verluſt eines Gutes, das ich zuvor beſeſſen, könnte mir nur dann zur Sünde angerechnet werden, wenn ein beſtimmtes Gebot vorläge, wodurch ich das Gut zu bewahren verpflichtet bin; geſetzt nun auch, es läge ein ſolches Geſetz vor, ſo könnte doch derjenige für den Verluſt nicht verantwortlich gemacht werden, der dieſes Gut nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch einen Andern verliert. Denn die Sünde ſetzt wie das Geſetz, das ſie übertritt, ein Vernunfturtheil und die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung voraus. Was alſo ein Andrer uns verliert, iſt nicht unſre That; um ſo viel weniger ſind wir verantwortlich für den Mangel eines Gutes, das wir thatſächlich nie beſeſſen haben.

---

est justitia aut rectitudo, quam Deus a nobis exigit ad suae legis regulam. Est ergo iniquitas obliquatio a rectitudine, quae nobis lege praescribitur, aut legis transgressio. Contr. I. cf. Bellarmin, de amiss. grat. et stat. pecc. lib. I. cap. 1.

Es ist nun begreiflich, daß eine Richtung in der Theologie, welche in der Concupiscenz etwas rein Natürliches erkennt, das wichtigste Moment aus der Hand giebt, welches zur Erklärung der Erbsünde dient; setzt man die Erbsünde blos in die carentia justitiae debitae, so wird sie lediglich zur fremden Sünde [1]). Das weist denn auch Pighius nach, indem er die Bestandtheile des Menschen einzeln betrachtet. Der Leib, der einfach als das taugliche Organ für den Geist zu betrachten ist, hat nichts an sich, was Gott mißfiele [2]). Die Seele aber wird unmittelbar von Gott geschaffen und ihre Erschaffung geht logisch der Bildung des Leibes voraus, weil sie ja die formale Ursache des Leibes ist, wie die Sonne die Ursache des Lichtes. Betrachten wir aber die Seele so an und für sich, wie sie aus der Schöpfung Gottes hervorgeht, so muß sie rein und unverdorben sein. Das natürliche Wesen also, das aus dieser Zusammensetzung hervorgeht, kann nicht von Haus aus so böse und verkehrt sein, wie die Gegner wollen [3]).

---

1) Cf. Cochlaeus, Philipp. 2, 23: Animas sane nos aliena culpa originali peccato obnoxias credimus. — Kämmer, vortridentinische Theologie des Reformationszeitalters. Berlin 1858. S. 104 ff.

2) Deo enim nihil displicet, quam peccatum et iniquitas, cujus corpus sine rationali anima capax non est. Contr. I.

3) Anima creatur a solo Deo et prius creatur quam infundatur corpori; prius dico natura, si non tempore. Prius enim, ut sit anima, quam ut corpus informet, necesse est. Quemadmodum prius sol est, quam luceat, aut quam sit lumen, quod ab illo producitur, causa nempe suo prior effectu. In hoc priori considerata anima talis est, qualis a Deo creata est, nec quidquam habet, quod a Deo non habeat. Pura proinde, munda et omnis corruptionis, omnis pravitatis expers sit, necesse est. Natura ergo, quae ex horum duorum conjunctione ac compositione resultat, non potest

Dieſe Beweisführung hat unſtreitig ihre Berechtigung. Man darf die Sünde nicht in der Natur des Menſchen ſuchen, weder in der leiblichen noch in der geiſtigen Natur; denn dieſe, auch die Geiſtesnatur, iſt Gottes Werk und darum gut; Pighius folgert demgemäß, daß es ſich um Sünde erſt dann handeln könne, wenn man die perſönliche ſittliche Bethätigung des Menſchen ins Auge faſſe. Denn die Erbſünde fällt unter den Begriff der Sünde überhaupt, iſt alſo iniquitas, Ungehorſam und kann darum nicht eigene Sünde des Menſchen ſein, ſo lange dieſer nicht zur ſittlichen Selbſtbethätigung gekommen iſt. Soll darum die Erbſünde wahrhaft den Character der Sünde haben, ſo kann ſie nur eine Thatſünde ſein, Adams Sünde, welche uns zugerechnet wird.

Pighius iſt ſich wohl bewußt, wie viel er mit dieſer Auffaſſung wagt. So ſehr er ſich ſonſt zur Pflicht gemacht, nur das vorzutragen, was er als ſichere Lehre der Kirche verkünden könne, wolle er doch auch auf die Gefahr hin, von den Eigenen als Nachfolger des Pelagius und Cöleſtius verdächtigt zu werden, ſeine eigene Anſicht über die Erbſünde darlegen, die wenigſtens an Wahrſcheinlichkeit die Theorien der Andern übertreffen ſolle [1]). Er ſtellt ſich nun die Frage, ob die Erbſünde eine einzige Sünde ſei, oder ob es ſo viele Erbſünden gebe, als Menſchen geboren werden, ſo daß jeder ſeine eigene hätte? Da die Sünde iniquitas, Ungehorſam, iſt, ſo kann im Kinde

esse tam naturaliter prava ac perversa, quam adversarii eam faciunt. Ibid.

1) Cogor de eo ipso quamvis invitus etiam hic explicare sententiam. Quam tamen non ut certam sed ut illis, quod mihi equidem videtur, probabiliorem proferri a me lector accipiet. Ibid.

eine eigene Sünde nicht gefunden werden, da es ja noch nicht unter dem Gesetze steht, des Vernunftgebrauchs noch nicht fähig ist. Es bleibt also nur übrig, daß jene Sünde des Ursprungs eben die Sünde Adams ist [1]). Sie ist allerdings auch unsre Sünde nach dem Worte des Apostels Röm. 5, 12: in quo omnes peccaverunt. Nur dürfe man nicht diese eine Sünde in unzählige Sünden zerspalten [2]). Allerdings heißen wir mit Recht Sünder; denn Sünder heißt derjenige, welcher die Schuld auf sich trägt einer Sünde, die schon vorübergegangen ist und nicht mehr ist [3]). Bellarmin faßt diese Sätze, mit denen Ambrosius Catharinus genau zusammenstimmt [4]), ganz richtig zusammen: 1) es sei nur ein und dieselbe Sünde in Allen; 2) diese sei thatsächlich nur in Einem gewesen, in den Uebrigen durch Imputation; 3) den Kindern inhärire eigentlich nichts, was wahrhaft den Character der Sünde trage. Doch ist Bellarmin gern geneigt, diese Auffassung

1) Relinquitur ergo, unicum illud esse peccatum, ipsius nempe originis nostrae, hoc est Adae, quod sonat vocabulum, et non suum unicuique proprium. Ibid.

2) In illo ergo, non in nobis fuisse illud peccatum, quo peccavimus omnes. Unius illius inobedientia, non sua propria, peccatores constitutos multos, qui per aetatem sub lege nondum existentes sua inobedientia potuerunt peccatores fieri. Frustra ergo peccatum illud unum unius hominis partiuntur in peccata infinita et singulorum hominum.

3) Nam peccatorem quidem denominat reatus peccati, quod jam dudum transivit et non est.

4) Tract. de fine hom.: Peccatum originale esse peccatum primi parentis extrinseca imputatione et denominatione posteris imputatum; ex quo infert, originale non esse plura peccata, quae singula singulis insint. Marin (Theologia speculativa et moralis tom. II. tract. XII. disput. 7. sect. 5. Venet. 1720) bemerkt dazu: haec tamen sententia defendi non potest post Tridentinum.

nur als theilweiſe falſch zu bezeichnen, da Pighius und Catharinus ja auch in den Kindern den Mangel der Gerechtigkeit, die Schuld und die Befleckung zugeben. Nur hätten ſie beachten ſollen, daß Sünde nicht blos der vorübergehende Akt heißt, ſondern auch dasjenige, was nach der Sünde in der Seele des Sünders zurückbleibt, die perversitas per modum habitus permanens, die den Menſchen wahrhaft und formell zum Sünder macht [1]).

Dieſe Imputation der Sündenſchuld mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, meint Pighius, ſei nicht ſchwer. Man ſtelle ſich einen König oder gnädigen Herrn vor, der ſeinen Knecht mit den größten Lehengütern freigebig ausſtattet, und ihn außerdem ſammt ſeiner Nachkommenſchaft adoptirt und zum Erben beſtimmt, aber unter der Bedingung, daß er irgend ein Gebot ſeines Herrn treu und gewiſſenhaft vollziehe. Wenn nun der ſo Begünſtigte dies Gebot ſeines Herrn vernachläſſigt und übertritt, ſollten dann ſeine Söhne ſich beklagen können über Ungerechtigkeit ihres Herrn, weil ſie der Freiheit, der Erbſchaft und der Adoption durch die Schuld ihres Vaters verluſtig gehen und in den Stand ihrer Knechtſchaft zurückſinken [2])? Die

1) De amissione gratiae et statu pecc. lib. V. cap. 16. 17. 20.

2) Sit aut rex, aut liberalis et benignus dominus quispiam, qui servum suum multis maximisque beneficiis liberalissime ornatum insuper adoptet in filium et haeredem scribat, cum posteritate ejus universa, ea tamen lege et conditione, ut mandatum sibi quippiam a domino (id quod absque ullo praemio teneretur) fideliter diligenterque perficiat. Quod si ille neglexerit et mandatum contempserit, numquid habent, quod de aequitate domini querantur hujus filii, quod non sua sed paterna culpa priventur libertate, haereditate, in quam a patre jamdudum adscripti fuerant, adoptionisque filialis gratia, et in propriam suae servitutis conditionem reciderint? Controv. I. de pecc. oris.

Härte, welche bei Uebertragung dieses Verhältnisses auf das Verhältniß zwischen Adam und seinen Nachkommen zurückbleibt, löst dann Pighius mit dem Hinweis auf die Erlösung durch Christus, die uns ja auch vermöge einer Art Imputation zu Gute komme. Damit bricht er denn auch seine Erörterung über die Erbsünde ab, indem er nur noch einige Bemerkungen beifügt über das Loos der ohne Taufe verstorbenen Kinder. Hier entfällt ihm allerdings der Begriff der Erbsünde vollends ganz. Zwar lasse sich hierüber etwas Sicheres nicht auffinden, jedenfalls aber könne ihm die harte, fast grausame Meinung Augustins nicht gefallen, daß es für diese Kinder eine ewige Verdammniß und Qual gebe. Die Gerechtigkeit Gottes läßt uns nicht annehmen, daß dieselben einer Schmerzempfindung (poena sensus) unterworfen seien, da sie selbst ihre Sinne und ihre Glieder nie zur Sünde mißbraucht. Aber nicht einmal das sei annehmbar, daß sie eine innere Pein der Seele tragen werden, nämlich Trauer über ihren Zustand und über die Entbehrung der übernatürlichen Seligkeit (poena damni), denn das sei unter allen Strafen der Verdammten gerade die härteste [1]). Als Conjectur will er es betrachtet wissen, wenn er annimmt, der Zustand dieser Kinder sei etwa zu bezeichnen als Zustand natürlicher Seligkeit, in welcher sie ohne Trauer und Schmerz wie in einem irdischen Paradiese glücklich leben, mit ihrem Looſe wohl zufrieden.

Es läßt sich nun ohne Weiteres voraussehen, welchen Antheil am Heilswerke Pighius dem Menschen (dem freien

1) Nec etiam hoc mihi videtur, habituros illos ullam poenam internam rationis et animi, hoc est tristitiam de suo statu et illius beatitudinis supernaturalis carentia, quam poenam damni vocant, in damnatis omnium gravissimam. Ibid.

Willen) zuſchreiben werde. Aus keinem andern Grund wird ja die Willensfreiheit behauptet, als um die katholiſche Lehre von der Mitwirkung des Menſchen bei der Rechtfertigung gegen die Reformatoren zu beweiſen. Im Allgemeinen iſt nach Pighius zunächſt zu ſagen, es müſſen beim Heilswerke eben der freie Wille und die Gnade ſich miteinander verbinden. Dabei wird er ſich aber auch der Schwierigkeit bewußt, welche in der Frage liegt, wie die menſchliche Freiheit mit dem göttlichen Vorauswiſſen und der Prädeſtination beſtehe, und nach welchen Rückſichten Gott ſeine Gnaden, ohne die ja Keiner das Heil wirken kann, austheile. Die Löſung wird nun auf folgende Weiſe verſucht. Es wäre eine ſchlechte Empfehlung der göttlichen Güte und Gnade, wenn man behauptete, die vernünftige Seele, wenn ſie auch auf dem Wege der fleiſchlichen Zeugung mit dem Leibe verbunden und in Folge der Sünde um die urſprünglichen übernatürlichen Gaben gebracht ſei, könne nichts Anderes als ſündigen und ihren Schöpfer haſſen; ja es könnte nicht ohne Verletzung der göttlichen Güte geſchehen, wenn er täglich ſolche Geſchöpfe geboren werden ließe, die aus ſich nichts Anderes vermögen. Denn Alles, was der Menſch aus ſich vermag, vermag er nicht aus ſich, ſondern weil Gott ihm das Können giebt [1]). Dieſer letzte Satz jedoch führt

1) Nulla proinde ea esset divinae bonitatis et gratiae commendatio, si rationalis anima, quam corpori ex seminis commixtione concepto organizatoque nudam ejusdem peccati respectu destitutamque donis illis supernaturalibus, quibus in origine exornatus fuerat, creando infundit, nihil ex se posset aliud quam peccare, quam suum creatorem execrabili odio persequi: imo hoc ipsum tenderet ad divinae gratiae bonitatisque injuriam, quod talem fecisset ac quotidie faceret, qui nihil aliud ex se posset. Cum illud, quod

uns nicht weit; er ist im Gegentheil geeignet zu verwirren. Denn da Pighius die natürlichen wie die übernatürlichen Gaben Gnaden zu nennen keinen Anstand nimmt, da ihm jede tiefere Unterscheidung zwischen dem Willen Gottes überhaupt, und dem Heilswillen abgeht; so kann der Satz: der Mensch kann, was er kann, weil Gott macht, daß er es kann, immer doppelsinnig gebraucht werden, und wird von Pighius auch immer so gebraucht, weil er sich nie die Frage stellt, was der Mensch seiner Idee nach sei und vermöge, sondern den Menschen immer nur empirisch sich vorstellt, wie er nun einmal entweder Sünder oder Begnadeter ist. So wird ihm die Frage ganz unpraktisch, in wie weit der Mensch vor Empfang der Gnade sich für die Gnade empfänglich machen könne; denn was der Mensch thut, thut er nicht ohne Gott — ohne Gnade. Diese Zweideutigkeit kommt unserm Theologen gut zu statten in der Frage, wodurch Gott bestimmt werde zur Ertheilung der Gnade. Wenn auch, führt er aus, Augustin betont, daß die Gnade umsonst, nicht um der Verdienste willen, ertheilt werde, so soll uns das nicht hindern, anzunehmen, daß Gott besondere Gründe hat, warum er dem Einen die Gnade verleiht, dem Andern verweigert [1]). Ja man soll sich bei Erwägung solcher Fragen nicht immer auf den absoluten Willen Gottes, die Willkühr zurückziehen; wir dürfen und sollen nach den Gründen der göttlichen

---

ex se potest, non ex se, sed ex Deo habeat, ut possit. De lib. arb. lib. IV. fol. 79.

1) Aeque tamen gratiae suam rationem et dignitatem assero; quae ut meritis reddi non potest, si esse debeat quod dicitur, ita bono sapientique domino certa constare debet ratio, cur uni eam impartiat, neget alteri. L. c. lib. V. fol. 80.

Handlungsweiſe fragen [1]). Nur muß man unter dieſen Gründen nicht die wirkende, ſondern nur die erklärende Urſache verſtehen; denn es giebt keine Urſache außer Gott, welche das Wollen Gottes bewirkt, wohl aber eine ſolche, die es erklärt [2]). Darin hat Pighius Recht; wir erkennen darin ein Streben, über die nominaliſtiſche Auffaſſung unſrer Erkenntniß von dem göttlichen Willen ſich zu erheben. — Dieſe außer Gott liegenden Gründe der Gnadenertheilung liegen nun allerdings in dem Verhalten des Menſchen. Man beeinträchtigt die göttliche Gnade nicht, wenn man behauptet, daß die Menſchen ſich für ihren Empfang auf Grund ihrer eigenen Natur und Willensfreiheit vorbereiten können [3]). Unter Vorbereitungswerken zählt aber Pighius ſofort ſolche auf, welche als Diſpoſitionswerke auf Grund der zuvorkommenden Gnade der Rechtfertigung vorangehen, und die Frage, was der Menſch durch ſeinen eigenen Willensgebrauch vor der Gnade vermöge, iſt umgangen. Wir müſſen darum unſer Augenmerk mehr auf die andere Frage werfen, nämlich wovon der Erfolg der Gnade abhängig ſei, weil ſich daraus das weitere Problem löſen läßt, warum Gott dem Einen

1) Nec mihi recte sentire videntur, qui omnes quaestiones ejusmodi ex una Dei voluntate resolvunt, dicentes, illum universa quae facit, facere quia ita sibi placitum est facere, quia ita vult et voluit; voluntatis autem ejus nequaquam quaerendam priorem aliquam rationem, cum rationem nullam habeat. L. c. lib. VIII. cap. V. f. 146.

2) Non est igitur voluntatis ejus quaerenda causa, sed bene ratio. Ibid. f. 147.

3) Nulla fit itaque divinae gratiae injuria, si ad eam ex sua ipsorum natura et liberi potestate arbitrii (*quae et ipsa quidquid est, divinae bonitatis et gratiae opus est*) sese possint praeparare homines. L. c. lib. V. f. 80.

erfolgreiche wirksame Gnaden ertheile, dem Andern nicht.

Gott will, daß alle Menschen selig werden; bei ihm ist kein Ansehen der Person; er versagt Keinem, der das Seinige thut, seine Gnade und Barmherzigkeit [1]). Wenn nun auch ganz richtig gesagt wird, daß Gott das Wollen und Vollbringen in uns wirke, so ist damit nicht geleugnet, sondern eben behauptet, daß Gott unser Wollen, unsre Selbstbestimmung in Anspruch nehme [2]). Ist in diesem Sinne der Erfolg der Gnade vom Menschen abhängig, so ist die Gratuität der Gnade an sich noch nicht gefährdet, wohl aber ihre absolute Wirksamkeit. Die Realisirung des göttlichen Weltplanes ist ja damit in die Hand des Menschen gelegt; dies scheint aber auf den ersten Blick unmöglich, weil ja dann der göttliche Plan vereitelt werden könnte. Darum muß untersucht werden, von welcher Art der göttliche Weltplan ist. Man muß unterscheiden zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes; der erstere bezieht sich auf den Menschen, wie er unmittelbar aus Gottes Hand hervorgieng und zur Theilnahme an der göttlichen Seligkeit bestimmt war. Dieser Plan Gottes war aber ohne Rücksicht auf den Sündenfall entworfen, gleichsam ehe Gott den Sündenfall voraussah [3]). Wenn nun Gott den Menschen unter dieser Bedingung für die

1) Priorum ab initio omnium hanc fuisse de Dei benignitate certissimam sententiam, ejus gratiam et misericordiam nemini denegari facienti, quod in se est. L. c. lib. VI. f. 99.

2) Nam si velle utique actus voluntatis est, agit igitur operaturque voluntas. Ibid. f. 98.

3) Prius ergo obversabatur divinae menti creatus, imo in rectitudine creatus, quam ab eadem lapsus homo. Praecessit proinde in divina mente creandi hominis consilium lapsus ejus praescientiam. Lib. VIII. f. 135.

Seligkeit beſtimmte, daß er von ſeinen eigenen Kräften Gebrauch mache, ſo iſt dieſe Bedingung auch nach dem Sündenfalle nicht aufgehoben; Gott läßt die urſprüngliche Ordnung der Schöpfung beſtehen; ſo läßt er z. B. gerade ſo viele Menſchen geboren werden, als er urſprünglich zu ſchaffen beſchloſſen hatte, obgleich in Folge des Sündenfalles Viele verloren gehen und es für ſie beſſer wäre, nicht geſchaffen zu ſein. Auf Grund des verſchiedenen Verhaltens der Menſchen giebt es allerdings eine Ausſcheidung, electio, die nicht personarum acceptio iſt, weil ſie nicht die Perſon, ſondern die Handlungen reſpektirt. Und da Gott dieſe Handlungen und Verdienſte von Ewigkeit vorausſieht, ſo iſt in ſeinem Geiſte auch dieſe Ausſcheidung und die Prädeſtination von Ewigkeit vollzogen [1]). So erklärt ſich ohne Schwierigkeit die Prädeſtination nach der Darſtellung des Apoſtels: quos praescivit, et praedestinavit. Röm. 8, 29. Was allein eine Schwierigkeit bietet, iſt der Begriff des Vorherwiſſens. Die Frage, wie ſich das göttliche Vorherwiſſen mit der Contingenz der Welt und der Freiheit der menſchlichen Handlungen vereinigen laſſe, ſo unlösbar ſie den Philoſophen ſcheint, hat für Den keine Schwierigkeit, der ſie mit religiöſem, demüthigem Sinn erwägt [2]). Man muß nur die rechte Vorſtellung von dem Vorherwiſſen gewinnen. Daſſelbe iſt nicht ein Vorher-

1) Est igitur ab aeterno apud Deum justorum et qui vitae illius beatae consortes futuri sunt, electio, praefinitio ac praedestinatio, sed quae ex praescientia ejusdem dependeat; praescientia inquam grate ab eis excipiendae suae gratiae et quod cum ea digne fructificaturi sint. Ibid. f. 137.

2) Si tamen castigato mentis oculo ad pietatis regulam humiliter expendatur et sobrie, piis sane nihil invenietur difficultatis habere. Ibid. f. 133.

wissen, sondern ein Schauen des Gegenwärtigen; denn vor Gottes Auge sind alle Dinge in unendlich vollkommener Weise gegenwärtig; er schaut alle Dinge, so wie sie sind, in dem Zustand, in welchen er sie durch seinen Schöpferwillen gesetzt hat, er sieht die nothwendigen Ereignisse als nothwendige, die zufälligen als zufällige. Sowie mein Handeln nicht dadurch unfrei wird, weil mir ein menschliches Auge zusieht, so auch nicht, weil Gottes Auge mich sieht. Nicht weil Gott die Dinge sieht, geschehen sie; sondern weil und wie sie geschehen, sieht er sie [1]). Man muß das „vorher" aber auch noch in dem Sinne negiren, als ob das Vorherwissen Gottes ein Wissen der Dinge in ihren Ursachen wäre; es ist lediglich ein Schauen [2]); gerade das ist ein Irrthum, wenn wir uns einbilden, Gott, weil er vor den Dingen sei, erkenne dieselben in ihren Ursachen; wir bedenken dabei nicht, daß Alles, was wir ewig nennen, ihm gegenwärtig ist und als gegenwärtig geschaut wird [3]).

Wenn nun Gott auf die Dinge, die wie ein großes Drama vor seinen Augen sich vollziehen, durch seinen

1) Fallit autem hac in re prioris et posterioris imaginatio; quam si tollas et intelligas (quod re vera est), divinae mentis oculo universa, quaecunque in universitate sunt, esse aeque praesentia et ex praesentium institutione ipsum constituere de quoquam secundum ea, quae in unoquoque intuetur, facile intelliges nostrae potestatis esse, quod de nobis constituat, si nostrae potestatis est, quid nos facientes aut omittentes videat. Lib. IX. fol. 166.

2) Intueatur dico, et non praenoscat velut in causis, quemadmodum et nos futura praenoscimus. Lib. VIII. f. 133.

3) Quia imaginamur Deum ut priorem rebus eas ipsas velut in causis suis cognoscere, et non cogitamus, universa quae in aeternitate sunt, ipsi esse praesentia, universaque intueri ut praesentia. Ibid. f. 134.

Gnadenwillen Einfluß übt, ſo geſchieht das eben auf Grund deſſen, was Gott ſchaut, da das Wirken das Erkennen vorausſetzt [1]). Inſofern er nun auf das vollkommenſte alle Beſchaffenheiten der Dinge, alle Neigungen des Herzens u. ſ. f. ſchaut, iſt es ihm möglich, zur rechten Zeit ſeine Gnade zu ertheilen und wirken zu laſſen; ſeine Gnade überall da zu ertheilen, wo er ſieht, daß ſie benützt werden wird, und da zu verſagen, wo dem Rufe kein Gehör gegeben wird. Von einer scientia media im Sinne der Moliniſten weiß Pighius noch nichts; denn nach ihm erkennt Gott nur das wirklich Seiende oder Geſchehende; ein Wiſſen in der Idee giebt es für ihn nicht. So darf auch die Auswahl unter den Kindern, von denen viele ohne Taufe ſterben, nicht aus dem Vorauswiſſen deſſen, was ſie etwa gethan haben würden, wenn Gott ſie am Leben gelaſſen hätte, erklärt werden; denn das bedingt Wirkliche iſt nur etwas Imaginäres. Wenn unter den Kindern einige zum Leben prädeſtinirt ſind, ſo kommt dies nicht von dem Vorausſehen ihrer eigenen Verdienſte, ſondern von fremdem Verdienſt (der Eltern u. ſ. w.), das ihnen mit den kirchlichen Heilsmitteln zu gut kommt [2]). Wie es nun einmal göttliche Anordnung iſt, daß die Menſchen einander ſelbſt unterſtützen im Heilsgeſchäft, ſo kann es auch ganz wohl der Schuld und Nachläſſigkeit der Menſchen zugeſchrieben werden, wenn manche Kinder ohne das Sacrament der Wiedergeburt ſterben; wie auch zum gil-

1) Quod voluntas nulla feratur, nisi in praecognitum. Ibid. f. 146.

2) Nam dependet alterius horum praedestinatio a praescientia non proprii sed alieni meriti, quod ipsi per regenerationis sacramentum aut constituta salutis remedia applicabitur. Ibid. f. 139.

tigen Empfang der Taufe nicht der eigene Glaube der Kinder, sondern vielmehr der Glaube derer erfordert wird, welche sie zur Taufe bringen. Von einer durch göttliches Dekret zum Voraus bestimmten Anzahl von Prädestinirten kann keine Rede sein [1]); geschehen ja auch im natürlichen Gange der Dinge manche Ereignisse, welche die von Gott angelegte Ordnung unterbrechen; manche Menschen z. B. sterben durch Schuld des freien Willens vor der ihnen im allgemeinen Weltplan bestimmten Zeit [2]); oder vielmehr, Gott hat nicht Jedem sein Ziel gesetzt; denn Viele sterben nicht zu ihrer Zeit, sondern gehen durch eigene oder fremde Schuld zu Grunde, da sie, so viel auf Gott ankommt, noch leben könnten [3]).

In welchem Verhältniß steht nun die Rechtfertigung zur Gnadenwahl? Da man katholischerseits von der Rechtfertigung nicht reden kann, ohne die Werke des Menschen in Rechnung zu bringen, so kommt man zu der Einsicht,

1) Occam und Biel konnten noch von einer bestimmten Anzahl reden, indem sie sagten, daß zwar Einige auf Grund der vorausgesehenen Verdienste prädestinirt seien, Andere aber, wie die h. Jungfrau, der h. Paulus, nicht; letztere bilden demnach einen praedefinitus numerus, der aber durch Hinzunahme der Erstern überschritten wird. Vgl. Quartalschrift 1865. S. 658. Dieser Auffassung huldigt auch Ambrosius Catharinus: beatam Virginem, Joan. Baptistam et Apostolos et similes sanctos electos esse antecedenter; alios vero consequenter. Opusc. de praedest. lib. I. Marin, Theol. spec. et mor. tom. I. tract. III. disp. 7. sect. 5. — Pighius dagegen meint, daß auch die h. Jungfrau unter Vorausſicht ihrer Tugenden prädestinirt worden sei. Lib. VIII. f. 137.

2) Ante constitutam sibi ejus periodum. Lib. X. fol. 183.

3) Nec est verum, cuique constitutum a Deo suum exitum; multi enim moriuntur tempore non suo; multi enim exstinguuntur et sua et aliorum culpa et incuria, qui, quod ex Deo erat, potuissent diutius vivere. Ibid.

daß die Ertheilung der rechtfertigenden Gnade an den Einen im Unterſchied vom Andern eine ſittliche Unterſcheidung der Menſchen untereinander vorausſetze und daß Gott dieſe Unterſcheidung reſpektire [1]). Da dem Pighius das Geheimniß der Gnadenwahl ſchon aufgehellt iſt, wie wir geſehen, iſt es ihm leicht, ganz conſequent zu behaupten, die Rechtfertigung gehe logiſch nicht der Gnadenwahl voran, wie Auguſtinus behaupte, ſondern ſie folge ihr nach und erfolge in Gemäßheit derjenigen Würdigkeit, welche der Menſch mit Hilfe der zuvorkommenden Gnade erlangt habe (meritum de congruo) [2]).

Die auguſtiniſche Auffaſſung beſagt nämlich, eine gerechte — oder überhaupt eine Gnadenwahl ſei nicht denkbar, wo kein Unterſchied beſtehe. Wenn Jacob ohne alles Verdienſt und Zuthun erwählt wurde, Eſau dagegen ebenſo ohne Mißverdienſt und ohne ſich durch irgend etwas von Jacob zu unterſcheiden, verworfen wurde, wie kann man eine ſolche Verwerfung gerecht nennen [3])? Jacob iſt alſo

---

1) Dividens quidem singulis prout vult, tamen in singulis etiam intendens et respiciens aliquid, ad cujus rationem cuique sua dona ac talenta distribuit. . . Praevidet ergo in suis distributor ille substantiae suae (nach der Parabel von den Talenten) Deus si non meritum, attamen aliquid, ad quod respiciens unicuique sua talenta impartit. Lib. X. f. 179.

2) Ibid. f. 164.

3) Ad Simplicianum lib. I. Ed. Lugd. 1654. tom. IV. f. 242: Quomodo est enim justa aut qualiscunque omnino electio, ubi nulla distantia est? Si enim nullo merito electus est Jacob nondum natus et nihil operatus, nec omnino eligi potuit nulla existente differentia, qua eligeretur; item si nullo merito improbatus est Esau, quia et ipse nondum natus et nihil operatus erat . . . quomodo ejus improbatio justa dici potest?

nicht auserwählt, damit er gut werde; sondern weil er gut gemacht (gerechtfertigt) wurde, konnte er auserwählt werden [1]). Darum geht nicht die Gnadenwahl der Rechtfertigung voraus, sondern diese umgekehrt jener [2]).

Es ist von der größten Wichtigkeit, an dieser Erörterung den principiellen Unterschied des augustinischen Standpunktes von dem des Pighius zu constatiren. So sehr an andern Orten die augustinische Darstellung das Verfahren der Spätern, worin sich Pighius, die Reformatoren, Jansenisten, Thomisten und Molinisten ziemlich gleichen, zu begünstigen scheint, so erkennen wir doch hier die richtige, wahrhaft theologische Auffassung, indem Augustin die Prädestination nicht als Problem der Philosophie aus dem allgemeinen Verhältniß Gottes zu der Creatur, sondern als Problem der Theologie aus dem Geheimniß der Erlösung und Rechtfertigung erklären will. Vom Glauben aus, vom Anselm'schen credo ut intelligam, ist die Lehre von der Rechtfertigung ex fide et operibus das Gegebene; der katholische Glaube läßt darüber, daß bei der Rechtfertigung auf des Menschen Verhalten etwas ankomme, keinen Zweifel übrig; dazu verhält sich die Lehre von der Gnadenwahl als das wissenschaftlich zu lösende Problem; und es muß in solchem Fortschritt begrifflicher Entwicklung gelöst werden, daß keines von den Momenten, welche der Rechtfertigungslehre wesentlich sind, fallen gelassen wird. Darum sagt Augustin: justificatio praecedit electionem. Wenn Pighius sich vor der ratio-

1) Ibid. f. 243: Non itaque electus est, ut fieret bonus, sed bonus factus eligi potuit.

2) Non tamen electio praecedit justificationem, sed electionem justificatio. Ibid.

naliſtiſchen Auflöſung der übernatürlichen Geheimniſſe und vor dem Calvin'ſchen Fatalismus behütet hat, ſo verdankt er es nur dem Umſtand, daß ſeine philoſophiſchen Begriffe ſelbſt nur unter dem ſteten Eindruck ſeines Glaubensbewußtſeins zu Stande kommen. Nur weil er die Willensfreiheit im Sinne des Dogma retten will, begnügt er ſich mit der Behauptung, Gott ſchaue die Dinge nicht in ihren Urſachen, ſondern nur in ihrem Daſein.

Wir werden unſer Ziel erreicht haben, wenn wir noch einen Blick auf die Lehre vom Weſen der Rechtfertigung gethan haben werden. Pighius ſpricht ſeine, für die damalige Zeit ſcharf ausgeprägte, Anſicht an zwei Stellen aus. In den Rathſchlägen für Beilegung der religiöſen Streitigkeiten macht er ſeine Gedanken über die richtige Auseinanderſetzung der einzelnen Glaubenspunkte an einem Beiſpiele klar, das aus der Rechtfertigungslehre genommen iſt. Er ſagt hier, man ſollte nicht mit der Frage beginnen, worin die Rechtfertigung beſtehe, ſondern ſchrittweiſe die einzelnen Punkte, welche in Frage kommen, anfaſſen. Man würde demnach zuerſt fragen, ob der bloße Glaube uns rechtfertige; wenn dies nicht, ob vielleicht wenigſtens hauptſächlich der Glaube; oder ob vielmehr die Liebe zu Gott und dem Nächſten, und die Werke, die daraus entſpringen, rechtfertigen? Es würde ſich herausſtellen, daß von den Proteſtanten die Frage gar nicht recht geſtellt ſei; denn nicht der Glaube rechtfertige und nicht die Werke, ſondern allein die Gnade Gottes, die uns in Chriſtus und ſeiner Gerechtigkeit rechtfertigt [1]).

1) Nollem ita interrogare, qua in re consistat justificatio hominis, sed pluribus quaestionibus ordinate propositis particulatim percontari de singulis, quae circa hoc cadunt in controversiam, ut

Wenn man nämlich von Gerechtigkeit rede, so sei klar, daß wir aus uns keine Gerechtigkeit haben; gerecht im eigentlichen und vollen Sinne ist nur Christus; und wir sind es nur dann, wenn seine Gerechtigkeit uns imputirt wird [1]). Bis dahin hat die Ausführung des Pighius keinen andern Zweck, als die absolute Gratuität der Rechtfertigungsgnade zu behaupten. Daß er den Begriff der Imputation so sehr betont, wird uns nicht auffallen, wenn wir uns erinnern, daß auch die Fortpflanzung der Erbsünde durch Imputation erklärt wird. Würde man aber auch das Wesen der Erbsünde tiefer und richtiger auffassen, so ließe sich ihre Fortpflanzung doch nicht bis zu einem solchen Grade klar machen, daß aus unserm Begriffe das Moment der Imputation ganz ausfiele. Ebenso aber sind wir auch berechtigt, wenn wir das Wesen der Rechtfertigung bestimmen, von einer Imputation zu reden, einer äußern Gerechterklärung, wenn wir nur das andere Moment der innern Gerechtigkeit, justitia inhaerens, nicht im Gegensatz dazu fassen, sondern beide Momente zu dem einen Begriff verbinden, wie die tridentinischen Väter gethan [2]).

verbi gratia: an sola nos fides in Christum justificet; an si non sola, tamen praecipue; an magis charitas Dei et proximi et quae ex hac proficiscuntur opera; an nihil horum, sed una Dei in Christo atque ejus justitia nos justificantis gratia. Ratio compon. dissid. fol. 524.

1) Ipse enim unus (Christus) est justitia et sanctificatio nostra. Quod si est, jam palam est, nec fidem nec charitatem, nec quae ex his proficiscuntur opera, eo modo, h. e. proprie, esse justificationem aut justitiam nostram coram Deo, nec nos vere justificare, sed misericorditer et gratiose nobis imputari a Deo ad justitiam. Ibid.

2) Sess. VI. can. 11: Si quis dixerit, homines justificari vel

Pighius sucht auch wirklich den richtigen Fortschritt zu gewinnen, indem er den Glauben sowohl als die Werke für nothwendig erklärt zur Rechtfertigung. Aber seine ganze Beweisführung, die er ausführlich in seiner Schrift zur Erklärung der hauptsächlichsten Controversen darlegt, bewegt sich darin, die Momente zu beleuchten, wodurch die Rechtfertigung zu Stande kommt, und darüber entgeht ihm die Frage, was die Rechtfertigung in ihrem Wesen und Wirken sei; über der Bemühung, die Rechtfertigung genetisch zu erklären, verliert er ihren wahren Begriff. Indem er aber beweist, daß wir nicht aus uns gerechtfertigt werden, stellt sich ihm heraus, daß wir auch nicht in uns wahrhaft gerecht werden, nämlich so gerecht, daß Gott uns für gerecht ansehen könnte, wenn er nicht die Gerechtigkeit seines Sohnes an uns sehen würde. Damit nähert er sich in bedenklicher Weise der protestantischen Auffassung, und der Vorwurf des Ruard Tapper, von dem wir oben gesprochen, ist nicht ganz unbegründet. Zwar wirkt die

sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhaeret, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: a. s. Wenn hier gesagt ist, die Rechtfertigung bestehe nicht in der blosen Imputation, so muß man doch den Nachsatz nicht so bilden: also besteht sie blos in der eingegossenen Gnade und Liebe; der Nachsatz kann und muß vielmehr so heißen: also besteht sie auch und zwar noch viel mehr in der inhärirenden Gerechtigkeit, in der innern Heiligung. Das hindert uns nicht, die beiden Momente zusammenzufassen und zu sagen: unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit etc. Sess. VI. cap. 7. Dies ist, wenn wir recht sehen, der richtige Gedanke der Kuhn'schen Ausführung (Quartalschrift 1855. S. 26); wenn Schäzler (Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860. S. 67) daran Anstoß nimmt, so ist das Mißverständniß auf seiner Seite.

Gnade in uns außer der Sündenvergebung auch ein inneres, geistiges Leben, das sich in Glauben, Liebe und guten Werken darstellt; aber diese unsre Gerechtigkeit ist nicht blos unvollkommen im Vergleiche mit der absoluten Gerechtigkeit Gottes, sondern auch im Vergleiche zu dem, was Gottes Gebot, dessen Joch süß und dessen Bürde leicht ist, von uns verlangt; wir bleiben stets hinter der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes zurück; eine unvollkommene, mangelhafte Erfüllung ist aber keine Gerechtigkeit; ja wer nur in Einem fehlt, ist Uebertreter des ganzen Gesetzes, Jacob. 2, 10; das ist also keine Gerechtigkeit, mit der wir vor dem göttlichen Richterstuhle bestehen können [1]).

Wir enthalten uns einer weitläufigen Darstellung dieser Theorie von der imputirten Gerechtigkeit, da es an Ausführungen darüber nicht mangelt [2]), und bemerken nur, daß die Darstellung des Pighius von der des Cardinal Contarini, welche Lämmer behandelt hat, sich nur durch ein größeres Maß von Anschaulichkeit, aber auch durch geringere Strenge der Dialektik unterscheidet. Durchweg aber

1) Justificat ergo nos Deus pater bonitate sua gratuita, qua nos in Christo complectitur, dum eidem insertos innocentia et justitia Christi nos induit; quae una ut vera et perfecta est, quae Dei sustinere conspectum potest, ita unam pro nobis sisti oportet tribunali divini judicii et velut causae nostrae intercessorem eidem repraesentari. Qua subnixi etiam hic obtinemus remissionem peccatorum nostrorum assiduam. Cujus puritate velatae non imputantur nobis sordes nostrae, imperfectionum immunditiae, sed velut consepultae conteguntur, ne in judicium Dei veniant, donec confecto in nobis et plane exstincto veteri homine divina bonitas nos in beatam pacem cum novo Adam recipiat. Controv. II. de fide et justificatione.

2) Döllinger, die Reformation, III. S. 308 ff. Lämmer, vortridentinische Theologie, S. 186 ff.

ſchlägt hervor der Mangel an begrifflichem Denken, eine rein empiriſche Auffaſſung des Menſchen und ſeiner Zuſtände, eine Verflachung der Geheimnißlehren. Auf der Synode von Trient wurde die von Pighius eingeſchlagene Richtung von Cardinal Seripandus beſprochen und vertheidigt [1]). Die Art und Weiſe aber, wie die h. Synode in ihrer Sess. VI ſich über die Einzelmeinungen und Theorien erhoben und die Lehre von der Rechtfertigung in wunderſamer Klarheit herausgeſtellt hat, kann uns nur mit größter Bewunderung und Dankbarkeit gegen das Walten des göttlichen Geiſtes erfüllen.

1) Pallavicino, Istoria del concilio di Trento Lib. VIII. cap. IX. n. 4 seqq.

3.

Zur Geſchichte des 14. Jahrhunderts.

Von Prof. Greil in Paſſau.

In der Abhandlung, welche die Tübinger „Quartalſchrift“ im erſten Hefte des Jahrganges 1866 unter dem Titel „Zur kirchlichen Geſchichte des XIV. Jahrhunderts“ gebracht hat, kommt ein „Document“ vor (S. 34—37), das nicht in die rechte Zeit verlegt iſt. Es ſoll dieſes Document nach Boutaric's Nachweis in den erſten Monaten des Jahres 1305 dem Könige Philipp IV. von Frankreich von dem königlichen Advokaten Pierre Dubois überſandt worden ſein. Das kann aber, wie eine nähere Betrachtung des Inhaltes darthut, nicht angenommen werden.

Es heißt nämlich in dem Documente, durch Verheirathung ſeines Bruders Karl oder ſonſt eines der Seinigen mit der Erbin des conſtantinopolitaniſchen Reiches werde dem Könige dieſes Reich zufallen. Unter der Erbin genannten Reiches iſt Katharina von Courtenay gemeint, die Enkelin des letzten lateiniſchen Kaiſers von Byzanz, die Erbin der Anſprüche dieſes Kaiſers, Balduins II., welche wirklich die Gemahlin Karls von Valois, des Bruders Philipps IV., geworden iſt. Die Frage nun iſt: Wann

konnte eine solche Heirath empfohlen werden? Antwort: Nicht vor 1299; denn Karl von Valois hatte sich schon 1289 mit Margaretha, der Tochter Karls II., Königs von Neapel, verheirathet, und diese seine Gemahlin lebte bis 1299. Aber auch nicht nach dem Monat Jänner 1301; denn am 28. Jänner 1301 publicirte der Bischof von Amiens zu Paris die von Bonifacius VIII. ertheilte Dispense, und nun wurde sogleich Hochzeit gehalten. Katharina starb im Jahre 1307 kinderlos; es kann also auch nachher von keiner Erbin des byzantinischen Reiches mehr die Rede sein.

Es heißt ferner, Ungarn könne man durch den König von Sicilien erobern lassen. Auch das paßt schlechterdings nicht in die ersten Monate des Jahres 1305. Denn gerade in dieser Zeit war Karl Robert, ein Enkel Karls II. von Neapel, also ein Anjou und Verwandter des französischen Königshauses, allein im Besitze der Herrschaft über Ungarn. Der Böhmenkönig Wenzel II. (IV.) hatte im Sommer 1304 seinen gleichnamigen Sohn, welcher dem Anjou entgegengetreten war, aus Ungarn zurückgeholt, und der niederbayerische Herzog Otto, Enkel des 1270 verstorbenen Bela IV. durch seine Mutter Elisabeth, kam erst gegen Ende 1305 nach Ungarn, um den Stephansthron für sich zu gewinnen. Einer Eroberung des Landes bedurfte es also gerade in der ersteren Zeit des Jahres 1305 ganz und gar nicht, höchstens hätte von einer Befestigung Karl Roberts auf dem Throne die Rede sein können.

Anders steht es mit den Verhältnissen Ungarns in der Zeit, in welcher nach den obigen Angaben von einer Heirath zwischen Karl von Valois und Katharina von Courtenay die Rede sein konnte. Am 10. Juli 1290 war Ladislav IV., der letzte ächte Arpade nach Auffassung der

Magyaren, ermordet worden. Seinem Nachfolger Andreas III, dem Sohne des Arpaden Stephan und der Venetianerin Thomassina Mauroceno, war der Anjou Karl Martell, Sohn Karls II. von Neapel und Maria's, der Schwester Ladislavs IV., entgegengestellt worden. Dieser hinterließ bei seinem Tode 1295 einen unmündigen Sohn, Karl Robert mit Namen, welchen die mit Andreas III. unzufriedene Partei mit der Krone des heil. Stephan geschmückt zu sehen wünschte. Im Sommer oder Herbst 1300 mag es geschehen sein, daß der Knabe von Apulien nach Spalatro gebracht wurde; um Weihnachten etwa (gegen Ende des Jahres, sagt Horváth) wurde er von dem neuen Erzbischofe von Gran, Gregor, zu Agram als König von Ungarn gesalbt. Am darauf folgenden 14. Jänner 1301 starb Andreas III., und nun war Karl Robert im alleinigen Besitze des ungarischen Thrones, da mit Wenzel von Böhmen erst in diesem Betreffe unterhandelt wurde. Da nun das Document von Eroberung Ungarns spricht, so kann daraus geschlossen werden, daß dasselbe noch vor der Ueberfahrt Karl Roberts aus Apulien nach Dalmatien, also vor dem Spätjahre 1300 abgefaßt worden sei.

Dazu paßt auch das, was über das Verhältniß Frankreichs zu Oesterreich gesagt ist. Die französisch-österreichische Heirath (König Albrechts I. mit der Schwester des Königs Philipp), heißt es, öffne die günstigsten Aussichten auf die (angestrebte) Weltmonarchie. Die so gefaßte Angabe läßt sich wiederum nicht mit dem Jahre 1305 und überhaupt nicht mit dem wirklichen Thatbestande in Einklang bringen. Albrecht I. ist hier gar nicht gemeint; denn er hatte sich schon zu den Lebzeiten seines Vaters, Rudolfs v. Habsburg, mit Elisabeth, der Tochter des Grafen Meinhard III.

von Tirol, verheirathet (sein ältester Sohn wurde 1284 geboren), und Elisabeth lebte nach Albrechts I. Tode noch fünf Jahre. Es handelte sich um die Verheirathung Rudolfs, des ältesten Sohnes Albrechts I., mit Blanka, der Schwester Philipps IV. Die Trauung fand aber im Jänner 1300 statt; der Eheverttag war im August 1299 abgeschlossen worden.

Nach allem diesem wird wohl kein anderes Jahr für Ueberreichung besagten Documents angenommen werden können, als das Jahr 1299/1300. In diesem Jahre konnte von einer Heirath zwischen Karl v. Valois und Katharina v. Courtenay die Rede sein, ebenso auch von Eroberung Ungarns, und in diesem Jahre war die Heirath zwischen dem Habsburger Rudolf und Blanka eine ausgemachte Sache.

Dazu kommt noch, daß die Franzosen bereits die Erfahrung gemacht hatten, daß sich mit Deutschland ohne Convention nichts machen lasse, wie das Document gleichfalls andeutet. Diese Erfahrung hatten sie sicher bei der Zusammenkunft Albrechts I. und Philipp IV. in Toul und Quatrevaux gemacht, welche im September 1299 statthatte, ist anders die Angabe verlässig, daß der König von Frankreich verlangt habe, Rudolf solle sofort zum römischen Könige gewählt werden, und daß die Kurfürsten sich dem widersetzt hatten.

Ist nun die weitere von Boutaric herrührende Angabe richtig, daß das Document in den ersten Monaten eines Jahres überreicht worden sei, so kann nur das Jahr 1300 als das Jahr der Ueberreichung angenommen werden [1]).

---

1) Zum gleichen Resultate gelangte auch der französische Gelehrte

Hiemit iſt ſo viel gewiß, daß dieſes Document in die Zeit des Pontificats Bonifacius VIII. fällt, und das iſt mir das Wichtigſte an der Sache. Es wird nämlich hiedurch ein neuer Grund offenbar, warum der Pariſer Hof dieſen Papſt ſo maßlos anfeindete. In ſeinem rechtlichen Sinne gab ſich Bonifacius VIII. nicht als Werkzeug zur Durchführung eines Welteroberungsplanes der Franzoſen her; nicht einmal die Rheingrenze den Franzoſen erwerben zu helfen war er bereit; er erhob vielmehr ſeine Stimme für den Wiederanſchluß derjenigen linksrheiniſchen Provinzen, welche Philipp IV. gerne mit Frankreich vereinigt hätte, an das Reich.

Natalis de Wailly in Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles lettres, Paris 1859. T. XVIII, 2. p. 471 sqq. A. d. Red.

II.

Recenſionen.

1.

Otium Norvicense sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis conscripsit **Fridericus Field**, A. M. Oxford 1864. (74 S.)

Herr Field, anglikaniſcher Geiſtlicher, beabſichtigt demnächſt eine neue Ausgabe der hexaplariſchen Fragmente in 5 Bänden erſcheinen zu laſſen, welche bedeutend umfangreicher als die Montfaucon'ſche ſein wird, da ſeitdem eine Menge neuer Ueberſetzungsfragmente des Aquila, Symmachus, Theodotion und der anonymen Interpreten theils durch die in der Holmes-Parſon'ſchen Ausgabe der LXX mitgetheilten Randgloſſen griechiſcher Handſchriften, theils durch die der ſyriſch-hexaplariſchen Verſion bekannt geworden. Von der letzteren ſind bisher ediert worden Daniel und die Pſalmen durch Bugati, Jeremias und Ezechiel durch Norberg, die übrigen Propheten nebſt den Klagliedern, die ſalomoniſchen Schriften, Job und das 4. Buch der Könige durch Middeldorpff. In neueſter Zeit iſt noch hinzugekommen Richter und Ruth von Rördam (leider aus

einer Handschrift ohne Scholien), ferner von Ceriani Baruch und ein Theil der Genesis. Es bleibt demnach noch übrig der Rest von Genesis, Exodus, Numeri, Josua und 1. Buch der Könige (1. Samuelis), was alles im britischen Museum vorhanden ist und voraussichtlich bald von Ceriani herausgegeben wird.

Als eine Probe, wie er diese Hilfsquelle zur Herstellung der hexaplarischen Fragmente zu benutzen gedenkt, hat Herr Field die obige Schrift verfaßt, worin er die im Ambrosianischen und Pariser Codex enthaltenen biblischen Bücher (die poetischen und prophetischen Schriften und 4. Könige) durchgeht, und einige besonders wichtige oder von den Herausgebern falsch verstandene und zurückübersetzte Stellen der alten griech. Uebersetzer bespricht. Einigemal geht er auch auf Stellen der LXX und syrische Scholien zu derselben ein. Wir sehen aus diesem Buch, daß Fields Unternehmen durchaus nicht eine bloße Zusammenstellung des bisher in verschiedenen Werken zerstreuten Materials sein wird, sondern zugleich eine kritische Sichtung und Bearbeitung desselben. Die Herausgeber, namentlich Norberg und Middeldorpff, haben öfter durch ungenügendes Verständniß des Syrischen den Sinn der Randbemerkungen unrichtig aufgefaßt. Field verbessert diese Irrthümer (wobei er zuweilen mit den ihm nicht bekannt gewordenen „syrischen Studien" Bernsteins im 4. Band der deutsch-morgenländischen Ztschr. zusammentrifft), und unternimmt mit vielem Geschick die Rückübersetzung der Fragmente aus dem Syrischen ins Griechische, eine schwierige Aufgabe, zu deren Lösung er aber durch gründliche Kenntniß beider Sprachen und langjähriges Studium des Sprachgebrauchs der alten Uebersetzer vollkommen befähigt

erscheint. Auch falsche Lesarten in den Ausgaben der syrisch-hexaplarischen Version berichtigt er häufig durch Conjecturen, deren Gediegenheit daraus erhellt, daß nicht wenige derselben von Ceriani (in den beigefügten addenda et corrigenda) aus der Handschrift bestätigt werden. Gelegentlich bringt der Verfasser dabei manche schätzbare Bereicherung der syrischen Lexicographie, wovon hier Einiges angeführt werden mag. S. 3 und 22 führt der Verfasser Beispiele des seltnen und schwierigen ܣܒܝܣܐ auf. Meines Erachtens ist die Wurzel ܣܒܣ verwandt mit ܣܒܟ und bedeutet also ursprünglich „sich in etwas verflechten, verwickeln, in etwas eindringen", daher dann ܣܒܝܣܐ einerseits „verbunden", andrerseits „gedrungen, fest, dicht, häufig" im Gegensatz zu flüssig und dünn, spärlich bedeutet. Diese Ableitung wird bestätigt durch die Nisibislieder Ephräms, wo es 10, 93 heißt ܣܝܦܐ ܣܒܝܣܝܢ ܒܝ, was nur heißen kann: Schwerter sind in mich eingedrungen. — Das zu Psalm 5, 10 notierte Aphel ܐܣܝܦ feilen, glätten findet sich auch Opp. Ephr. II, 510 a. — Jerem. 12, 6 findet sich das von Field nicht erkannte Ettaphal von ܣܦܐ, dessen Peal vorkommt Opp. Ephr. III, 125 c und carm. Nisib. 31, 72; 74, 87. — Zu Ezech. 22, 18 wird über ܡܘܕܪܐ und dessen Adjectivum ܡܕܪܐ gehandelt; das zu Grund liegende Verbum kommt carm. Nisib. 29, 120 vor. — Mit Unrecht bezweifelt der Verf. S. 71, daß ܥܪܒ „mischen" bedeute, vgl. dagegen Opp. Ephr. III, 310 c. — Sehr verdienstlich ist auch, daß Herr Field mitunter nachweist, wie Middeldorpff irrthümlich neue Wörter und Bedeutungen geschaffen hat, z. B. Prov. 5, 22, wo M. ܐܬܝܣܝܢ

als constringi auffaßt, während die Handschr. nach Field's Conjectur und Cerianis Bestätigung ܐܬܚܝܨ hat.

In das kritische Detail über die hexaplarischen Fragmente kann natürlich hier nicht näher eingegangen werden, und bemerke ich nur noch, daß die hieronymianische Uebersetzung des Psalters und besonders des Job aus der LXX eine wichtige Quelle für die Fragmente des Symmachus ist. Denn Hieronymus hat nicht nur oft das in der LXX Fehlende aus Symmachus statt aus Theodotion ergänzt, sondern auch im Text der LXX selbst ganz falsche Uebersetzungen durch die des Symmachus ersetzt (z. B. die ganze Stelle Job 32, 11—17). Diese Stellen sind dann meist mit Asterisken bezeichnet, doch nicht immer, daher eine genaue Vergleichung dieser Uebersetzung und ihrer Abweichungen vom griechischen Original noch manche unbezeichnete Fragmente des Symmachus ergeben wird.

Dr. G. Bickell.

2.

Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Festschrift zu ihrer fünfhundertjährigen Gründungsfeier von **Joseph Aschbach**, Prof. an der k. k. Universität und w. Mitglied der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Mit 5 Tafeln und einem Plane. Wien, Verlag der k. k. Universität. 1865. XVI u. 638 S. gr. 8. Pr. fl. 4. 42 kr.

Durch die fünfhundertjährige Gründungsfeier der Wiener Universität i. J. 1865 veranlaßt gibt die vorliegende umfassende und trefflich ausgestattete Festschrift eine Geschichte dieser altberühmten deutschen Hochschule im ersten

Jahrhundert ihres Beſtehens, und H. Aſchbach war durch die Vereinigung von drei ausgezeichneten Eigenſchaften zur Durchführung einer ſolchen Arbeit ganz beſonders befähigt, wir meinen ſeine über verſchiedene Fächer des Wiſſens ausgedehnte Gelehrſamkeit, den treuen Sammlerfleiß und den guten und feinen Geſchmack in Diatheſe und Behandlung eines vielfach auseinanderfahrenden und oft ſpröden Stoffes. — Das Ganze zerfällt in drei Bücher, deren erſtes von der Gründung und den Anfängen der Wiener Univerſität handelt, das zweite deren Geſchichte von 1401 bis 1465 darſtellt, das dritte aber unter dem Titel „Leben und Schriften von Univerſitätslehrern" ſeinem Charakter nach eine Sammlung von nicht weniger als 57 Biographien ausgezeichneter alter Lehrer der Wiener Hochſchule iſt. Dazu kommen noch tabellariſche Ueberſichten über die früheſten Rektoren und Kanzler der Univerſität, über die Dekane der 4 Fakultäten und die Prokuratoren der vier Nationen, ſammt einem großen alphabetiſchen Verzeichniß aller artiſtiſchen magistri *regentes* (d. h. die wirklich philoſ. Vorleſungen gehalten haben) von 1365 bis 1465, unter Angabe, ob und wann dieſer oder jener als Lehrer in eine der drei obern Fakultäten übergetreten ſei. Den Schluß macht eine Erklärung der auf den 5 Tafeln ꝛc. beigegebenen Abbildungen der älteſten Univerſitätsſigille und des Situationsplans der Univerſitätsgebäude und Burſen im 15ten Jahrhundert.

Natürlich ſpricht der Verfaſſer auch von der Entſtehung der Univerſitäten überhaupt, und wenn wir ſeine dießfallſigen Gedanken mit einigen eigenen Zuſätzen zuſammenſtellen, gelangen wir zu folgendem Reſultate. Wie die erſten Univerſitäten entſtanden, zeigt die Geſchichte der

Pariser Universität. Der Ruhm großer Lehrer zog im zwölften Jahrhundert Scholaren aus den verschiedensten Gegenden herbei, Jünglinge und lernbegierige Männer, die oft schon in Rang und Würde standen, Laien und Geistliche. Gemäß dem corporativen Sinne des Mittelalters thaten sich diese Scholaren mit ihren Magistris in eine Corporation zusammen, welche Universitas magistrorum et scholarium oder auch studium generale hieß und gewisse Aehnlichkeit mit einer Zunft hatte. Diese Universitas zerfiel dann wieder in Unterabtheilungen, nämlich in die Nationen und Landsmannschaften (Provinzen), denen Lehrer und Scholaren angehörten. Von einer Universitas *litterarum* war damals noch so wenig die Rede, daß die ältesten Universitäten je nur aus einer einzigen Fakultät bestanden. In Paris wurden Anfangs nur Philosophie und Theologie, in Bologna nur Jurisprudenz (geistliches und weltliches Recht), in Salerno nur Medicin gelehrt. Diese freien Studienvereine wählten aus ihrer Mitte je auf ein halbes Jahr einen Vorsteher, Rektor, der keineswegs nothwendig Professor, wohl aber völlig frei sein mußte, d. h. weder einem Mönchsorden angehören, noch eine Frau haben durfte. Sehr häufig wurden Scholaren, meist angesehene Männer, z. B. Domherrn, die noch die Universität besuchten, zu Rektoren gewählt. An der Spitze jeder Nation stand ein Prokurator als Vertreter ihrer Interessen. — Ganz besonders bevölkert wurden diese neuen Schulen durch das Edikt des Papstes Innocenz III. und der zwölften allgemeinen Synode (1215), daß bei jeder Kathedrale wenigstens ein Magister der freien Künste, und an jeder Metropolitankirche ein Doktor der Theologie angestellt werden müsse. Da nun die akademischen Grade nur an den Uni-

versitäten erlangt werden konnten, fanden sich viele Geistliche theils hiedurch, theils durch die innere Sehnsucht nach höherer Bildung veranlaßt, diese Anstalten zu besuchen, und die Päpste erleichterten ihnen dieß durch Dispens von der Residenzpflicht und durch Verleihung kirchlicher Beneficien. Ja es wurde sogar üblich, daß jede Universität von Zeit zu Zeit dem Papste einen rotulus, d. h. ein Verzeichniß ihrer verdienstvollsten Mitglieder übersandte, damit der Papst dieselben mit Auszeichnungen und Beneficien bedenke. —

Die ursprünglich freien Studienvereine erhielten im 13. Jahrhundert von Päpsten und Fürsten eine festere und geregeltere Ordnung, viele Rechte und Privilegien, eigene Gerichtsbarkeit u. dergl., so die Pariser Universität durch König Philipp August und durch Papst Innocenz III. Damit wurden die bisher ziemlich losen Anfänge consolidirt, die Universität gegründet. Daran schloßen sich fast unmittelbar auch bedeutende Erweiterungen, so daß jetzt neben der ursprünglichen auch alle andern Hauptfakultäten ins Leben gerufen wurden. So hatte Paris schon um die Mitte des 13ten Jahrhunderts 4 Fakultäten: die theologische, juridische, mediciniſche und artistische, und diesem Beispiel der Viertheilung folgten alle andern Universitäten mit Ausnahme Bologna's, das nur in zwei, aber stärker gesonderte Abtheilungen zerfiel, von denen jede den Namen Universitas führte, und auch jede ihren eigenen Rektor hatte: die Universitas der Juristen und die der Artisten, wozu auch die Mediciner gehörten.

Seit dieser Eintheilung der Universitäten in Fakultäten begegnen uns neben den Prokuratoren der Nationen auch die Dekane der Fakultäten.

In Beziehung auf die wiſſenſchaftliche Richtung und die Art der Studien zerlegten ſich die Univerſitäten in Fakultäten, deren jede einen ſelbſtgewählten Dekan an ihrer Spitze hatte. Nebenher gieng aber noch immer und nothwendig die alte Eintheilung, und die Prokuratoren waren die natürlichen Vertreter der allgemeinen Corporations- und der ſpecifiſchen Nationalitätsintereſſen. Wir können etwa ſagen: die Prokuratoren ſammt dem Rektor vertraten die Rechte und beſorgten die Angelegenheiten der Univerſität nach Außen, z. B. gegenüber der Bürgerſchaft und den Fürſten, wogegen die eigentlich wiſſenſchaftlichen Angelegenheiten von den Dekanen geleitet wurden. In Folge hievon war es gar nicht nöthig, daß die Prokuratoren aus der Zahl der Profeſſoren gewählt wurden. Auch Scholaren konnten zu dieſem Amte berufen werden wie zum Rektorat, doch mußten ſie in Wien wenigſtens magistri artium ſein (wie der Rektor). Ebenſo nothwendig folgte, daß die Dekane in Leitung der eigentlich wiſſenſchaftlichen Dinge von dem Rektor, der ja oft kein Profeſſor war, faſt völlig unabhängig ſein mußten. — Eine eigenthümliche Stellung neben dem Rektor hatte der Kanzler. Er war päpſtlicher Bevollmächtigter und ertheilte die licentia docendi, ebenſo die Erlaubniß zur Creirung von Doktoren und Magiſtris, mußte aber hinſichtlich des äußern Verbandes nicht nothwendig Mitglied der Univerſität ſein, war vielmehr häufig irgend ein kirchlicher Dignitär, ſo zu Wien der jeweilige Dompropſt von St. Stephan.

Kaiſer Carl IV., Graf von Luxemburg und König von Böhmen, hatte im Jahre 1348 in ſeiner böhmiſchen Hauptſtadt Prag die erſte Univerſität in Deutſchland

gegründet, aber nicht ausschließlich für die deutsche, sondern auch für die czechische und polnische Nation (Sachsen, Bayern, Böhmen, Polen). In wohlbegründeter Rivalität gegen den Luxemburger wollte der ehrgeizige junge Habsburger Herzog Rudolf IV., der Stifter genannt, auch in seiner Hauptstadt Wien eine ähnliche Hochschule stiften, und die betreffende Urkunde trägt das Datum 12. März 1365. Als Muster und Vorbild sollte (wie bei Prag) die Pariser Universität dienen, und ein ehemaliger Pariser Professor, Albert von Sachsen (von Riggensdorf in Sachsen), später Bischof von Halberstadt, war in diesen Dingen der Hauptrathgeber des eifrigen Herzogs. Die Wiener Universität sollte die vier gewöhnlichen Fakultäten erhalten, und wie die Pariser in die französisch-romanische, die picardische (niederländische), anglikanische (und deutsche) und normannische (nord-französische) Nation zerfiel, so sollte Wien die vier Nationen: die östreichische, böhmische, sächsische und ungarsche umfassen (später: die östreichische, rheinische, sächsische und ungarsche). Natürlich mußte Herzog Rudolph für seine Stiftung die päpstliche Bestätigung nachsuchen. Kaiser Carl IV. aber reiste sogleich nach Avignon zu Urban V., um solche möglichst zu hintertreiben, und in Folge seiner Bemühungen gab der Papst am 18. Juni 1365 die Bestätigung nur unter der großen Beschränkung, daß in Wien nicht auch Theologie docirt werden dürfe. Dieß und der baldige Tod des Herzogs Rudolph stellte die ganze Existenz der neuen Stiftung in Frage, und ohne die Bemühungen Alberts von Sachsen, welcher der erste Rektor war, würde sie wahrscheinlich schon in ihrem ersten Jahre wieder erloschen sein. Ueber ein Decennium lang war sie ohne Rektor und faktisch bestand

nur die Artiſtenfakultät. Im Jahre 1377 aber wurde Johann von Randeck, Domherr zu Conſtanz und Augsburg, zum Rektor erwählt, und jetzt begann auch das juriſtiſche Studium. Bald darauf ſahen ſich mehrere deutſche Profeſſoren zu Paris, weil ſie den Gegenpapſt Clemens VII. nicht anerkennen wollten, zur Abreiſe aus Frankreich und Ueberſiedelung nach Wien veranlaßt, namentlich der berühmte Theologe Heinrich von Langenſtein aus Heſſen und Heinrich von Oyta aus Friesland (1383), und ſchon im folgenden Jahre gab Papſt Urban VI., welchem Oeſtreich, Regierung, Clerus und Univerſität, treu anhiengen, der letztern die Erlaubniß, auch eine theologiſche Fakultät zu errichten. Die eigentliche Eröffnung der nun vollſtändig mit 4 Fakultäten ausgerüſteten Wiener Hochſchule fällt ins Jahr 1385, als der von den Prokuratoren der vier Nationen zum Rektor gewählte Senior der Artiſtenfakultät Magiſter Johannes, Pfarrer von Meigen, ſein Amt antrat, 14. April 1385.

Wie anderwärts, ſo war es auch in Wien Regel, daß nur derjenige als Lehrer in den 3 höhern Fakultäten auftreten durfte, der zuvor mehrere Jahre als Magister in artibus docirt hatte. Ja, es war gar nicht ſelten, daß ein Magister in artibus zugleich Scholar in der Theologie war. Hatte er ſechs Jahre lang die theologiſchen Vorleſungen beſucht und an den Uebungen Theil genommen, ſo konnte er ſich um das Baccalaureat in der Theologie melden. Er mußte nun unter Aufſicht und Leitung eines Profeſſors zwei Jahre lang exegetiſche und ein Jahr lang dogmatiſche Vorleſungen halten, und von dieſem dreijährigen Prüfungscurſus hieß er ſelbſt Cursor, zuerſt biblicus, dann sententiarius. Erſt nach dieſer Probe, wenn ſie

glücklich erſtanden, wurde er Baccalaureus, und wieder erſt drei Jahre ſpäter Licentiat.

Das Geſagte mag genügen, um zu zeigen, wie viel des Intereſſanten und Lehrreichen in vorliegendem Werke enthalten ſei. Im Vergleich zu der claſſiſchen aber ſehr umfangreichen historia Universitatis Parisiensis von Buläus (Cäſar Egaße Du Boulay, Prof. der Beredtſamkeit zu Paris) in 6 Foliobänden (1665—1673) zeichnet ſich die vorliegende Schrift durch conciſe Haltung und Durchſichtigkeit aus, aber wir müſſen dabei nothwendig auch auf die ausführliche und buchſtäbliche Mittheilung vieler wichtigen Urkunden verzichten. Gerade der Reichthum an ſolchen Urkunden macht das Werk von Buläus für jeden Hiſtoriker unentbehrlich, und wir würden es dankbar angenommen haben, wenn es Hrn Aſchbach möglich geweſen wäre, wenigſtens einigermaßen dieſem Beiſpiel zu folgen. Gar gerne z. B. hätten wir die Referate der beim Piſaner Concil anweſenden Wiener Univerſitätsdeputirten geleſen. Allerdings — die nöthige Rückſicht auf den Umfang und Preis des Buches mochte ſolche Erweiterung nicht geſtatten. — Zum Schluſſe nur noch die eine Bemerkung: während wir ſonſt überall im Buche einer gemeſſenen, ruhigen und unparteiiſchen Auffaſſung und Beurtheilung aller Erſcheinungen und Begebenheiten begegnen, können wir dem Lobe, das da und dort dem Nominalismus ſeit ſeiner Repriſtinirung durch William Occam geſpendet wird, keineswegs beitreten, und halten es für ein Unglück, daß an der Wiener Univerſität ſtatutenmäßig nur Nominaliſten zugelaſſen wurden. Allerdings wurden dadurch viele unnütze Zänkereien und turbulente Auftritte jener Art vermieden, wie ſie z. B. in der Burſa zu Tübingen zwiſchen

den Pfauen und Adlern (Nominalisten und Realisten) nicht selten vorkamen; aber die schlimmen Folgen überragten wohl die guten, und die Mattherzigkeit Wiens beim Ausbruch der Reformation möchte leichtlich eine Folge des den wahren Begriff der Kirche auflösenden Nominalismus gewesen sein.

Hefele.

3.

Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt von Dr. **Andreas Räß**, Bischof von Straßburg. Erster Band. Vom Anfang der Reformation bis 1566. Gr. 8. SS. XVI und 604. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1866. Preis 4 fl.

Die Lücke eines besonderen Zweigs der historischen Apologie — „jene überaus glänzende Ehrenrettung der Kirche, welche ihr durch die Rückkehr zu ihr von so vielen ausgezeichneten Geistern und bedeutenden Charakteren ist bereitet worden" — will dieses Werk ausfüllen, und zwar in erster Linie durch autobiographische Mittheilungen und möglichst authentische Lebensbeschreibungen von Convertiten. Zur Vervollständigung eines Bildes werden da und dort größere oder kleinere Auszüge, ja öfters eine ganze Arbeit solcher Männer mitgetheilt. — In dieser Weise sollen die Biographieen der berühmteren Convertiten bis auf unsere Tage herabgeführt werden, während andere namhafte Convertiten — begreiflich bei ihrer Menge — später in einem besonderen Bande ent-

weder chronologisch oder alphabetisch mit ganz kurzen Notizen sich zusammenschaaren sollen.

Gegen Zweck und Plan dieses monographischen Geschichtswerkes wird sich billigerweise nichts Erhebliches einwenden lassen, weder von den allzu Friedfertigen, noch von den allzu Streitfertigen. Vielmehr wird man sich noch mehre erfreuliche Resultate dieser Arbeit versprechen dürfen, als der überaus bescheidene Autor andeutet. Dahin rechnen wir, um nur Eines anzuführen, eine gerechte Beurtheilung des Schritts, den wir Conversion nennen, und der Personen, die solchen Schritt gethan haben. Denn abgesehen vom Geheule des gelehrten und ungelehrten Pöbels über ein Factum der Art drängt sich auch manchem denkenden Kopf und edleren Herzen, die sich nicht auf lautem Markte von Momus unterhalten zu lassen gewohnt sind, Bedenken und Mißbehagen auf. Bekanntlich suchte Göthe die Sache auf den anständigsten Gesichtspunkt mit psychologischer Unterlage zurückzuführen: es zeige dieser Schritt Unbeständigkeit und Mangel an Pietät. Freilich — jene Unbeständigkeit und jenen Mangel an Pietät, wie sie Christus verlangt Matth. 10, 34—37. und 19, 29. Es gibt ja sonst auch Fälle, wo Beständigkeit Unsinn oder Verrath und Pietät Grausamkeit sind. Also kehrt die Frage wieder: woher der Unmuth über Conversionen und Convertiten? Unter so manchen Antworten dürfte folgende Berücksichtigung verdienen: diese dem väterlichen Glauben untreu Gewordenen greifen so oft selber jenen Glauben hitzig an und wollen damit wohl nur ihr Gewissen überschreien. Allein Letzteres geht nicht lange und Ersteres kann denn doch auch das Feuer einer ersten, sich selbst bewußten Liebe sein, und da wäre nur zu warten,

ob sie welk oder eine gesegnete Mutter wird. Der wahre Grund tiefinnerlicher Verstimmung Conversionen und Convertiten gegenüber scheint uns darin zu liegen, daß man die Motive nicht in Einklang zu dem schweren Schritte bringen kann. Es tritt die Frage heran: wer hat Recht, der, der convertirt, oder der, der nicht convertirt? Man rechtfertigt sich vor sich selber und nimmt entweder Uebereilung, Schwachsinnigkeit oder schlechte Beweggründe an, findet also den Convertiten im Unrechte und sich im Rechte. Und gerade dieser Selbstrechtfertigung wird so ein wesentliches Stück Kirchengeschichte im engen Rahmen einer Zeit- und Herzensgeschichte mit Glück entgegentreten: es ist auch eine Apologie der Conversion und Convertiten.

Was nun unser Werk selbst betrifft, so geht es in diesem I. Bande chronologisch voran, indem es mit 1530 beginnt und als ersten Convertiten Willibald oder Bilibald Pirkheimer aufführt. Wir aber können Pirkheimer nicht unter die Convertiten zählen; denn ein Convertit ist ein Christ, der vom erkannten Un- oder Irrglauben zum erkannten wahren Glauben sich wendet. In diesem Sinne ist Pirkheimer so wenig Convertit, als Hunderte und Tausende seiner Zeitgenossen, z. B. Erasmus von Rotterdam. Theologische Eklectiker möchten wir jene Männer nennen. Denn mit Nichts ist erwiesen, daß Pirkheimer sich förmlich von seiner Kirche losgesagt, daß er in eine Communio sacrorum mit den Protestanten getreten wäre und daß er einen auch nur halbwegs förmlichen Rücktritt zu bewerkstelligen gehabt hätte. Er hatte sich einige Zeit den Reformatoren geneigt gezeigt in der Hoffnung, es würden offenbare Schäden der Kirche durch sie abgestellt werden. Bald enttäuscht zog er sich von ihnen

zurück. Beides ist weder Abfall noch Conversion. Sagt doch unser Buch selber (S. 54—55) wörtlich: „Zwischen den ersten Conversionsschriften und jenen der späteren Zeiten, d. h. zwischen den Convertiten, die zuerst vom Katholizismus abgefallen und später wieder zur Kirche zurückgekehrt sind, und jenen, die im Protestantismus erzogen worden, und zur katholischen Einsicht gekommen, besteht ein charakteristischer Unterschied. Die Zweiten haben ihr prot. Glaubensbekenntniß immer ganz und gar über Bord geworfen und das katholische Symbolum unbedingt in Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre und Disciplinarverordnungen ohne allen Vorbehalt abgelegt. Die Ersten dagegen haben gewöhnlich nebst dem unerschütterlichen Glauben an die katholischen Dogmen eine oder die andere persönliche Meinung über Gegenstände der Disciplin oder Kirchenzucht, über gottesdienstliche Einrichtungen und dergleichen, die sie auf dem Abwege aufgesammelt, auf dem Rückwege mit sich hineingeschleppt und geltend gemacht, oder wenigstens zu entschuldigen gesucht. Dieser Unterschied dürfte in den jetzigen Verhältnissen etwas Auffallendes darbieten; wenn wir aber die Zeitumstände zwischen den ersten Jahren der Reformation bis 1564, wo die Beschlüsse der Trienter Synode vom Papste bestätigt und verkündet wurden, bis wohin also einige Fragen noch schwebend waren, ins Auge fassen; so läßt sich dieser vermeinte Widerspruch leicht erklären." Hiemit, meinen wir, sei unsere Ansicht bestätigt, daß Pirkheimer nicht Convertit gewesen. „Eine kirchliche Umwälzung, heißt es S. 2, lag nie weder in seinem Sinne noch in seinem Wunsche."

Aber Dr. Eck rückte doch den Namen Pirkheimer's in den öffentlich zu Meißen angehefteten Bannbrief! — Ja,

aber übereilter Maßen. Wäre Pirkheimer Convertit gewesen, so hätte er sich darüber nicht beschweren, noch an Papst Leo X. appelliren können. Kurz: Pirkheimer ist nie aus seiner Kirche getreten und konnte darum auch nie in sie zurücktreten; aber von seiner guten Meinung über einige Reformatoren ist er und zwar bald zurückgekommen. Seinen Brief an Andreas Imhof vom Jahre 1526 beginnt er mit den Worten: „Im Namen Christi und seiner Allerheiligsten Mutter" und schließt mit: „Ehre Gott und seiner gebenedeiten Mutter", was nicht sehr lutherisch klingt (S. 37. Anmerk. 1.).

Pirkheimer's Schutzrede der Clarissinnen an den Senat von Nürnberg (S. 11—35) wird als Aktenstück und unwidersprechliches Zeugniß für seinen kathol. Glauben, sowie viele Citate aus Briefen (bis S. 49) beigebracht, wovon das Beredteste sein Brief von 1530 (ein Jahr vor seinem Tode) an seinen alten Freund Kilian Leib, Prior des Klosters Rebdorf, ist und den ersten Abschnitt unseres Werks abschließt. — Auf Pirkheimer folgt, ebenfalls unter der Jahreszahl 1530, Theobald Gerlach oder Gerlacher, Billikanus genannt, von S. 59—94. Unstreitig ein Convertit, denn er predigte in den Reichsstädten Weil und Nördlingen schon vor und namentlich seit 1522 mit Eifer zu Gunsten der neuen Lehre, und war einer der ersten lutherischen Prediger, die sich verheiratheten, was damals (1524) noch ein großes Aergerniß gab. Indessen kam er durch die Streitigkeiten unter den Lutherischen und durch Luther's heftige Ausfälle bald zur Besinnung, so daß er der neuen Lehre offen entgegentrat, sein Predigtamt niederlegte und erklärte, in der Kirche leben und am rechten Glauben immer festhalten zu wollen. Ein Beweis hiefür

ist seine an Johann Stopler i. J. 1539 geschriebene und veröffentlichte Schutzschrift (S. 57—94). Zu diesem Abschnitte sei bemerkt, daß S. 51. Z. 28 v. o. zu lesen ist „von" statt an Billikanus und Z. 3 v. u. (Anmerk. 4) offendit te statt offendite.

Auf Billikanus folgt unter der Jahrzahl 1531 Johannes Crotus Rubeanus (Jäger von Dornheim in Thüringen), ein Humanist vom reinsten Wasser, 1510 zum Priester geweiht, sich unstet umhertreibend. In seinem Briefe an Herzog Albrecht von Preußen (im Jahr 1530 geschrieben) spricht sich Crotus schon ziemlich entschieden katholisch aus. Im Jahre 1531 trat er muthig für seine neue bessere Ueberzeugung auf und verfaßte zu Halle im Monat Juli 1531 seine Schutzschrift, welche (aus dem Lateinischen in's Deutsche übersetzt) von S. 106—122 zu lesen ist. Sein Freund Georg Witzel hatte ihn besonders eifrig dazu veranlaßt, und auch dieser gehört zu den gelehrtesten Convertiten dieser Zeit, und wir haben ihn schon aus Döllinger (die Reformation u. s. w. I. Bd.) und Wilhelm Kampschulte (De G. Wicelio etc. Bonnae 1856) kennen gelernt. Die biographischen Notizen sind von S. 123—146 zu lesen, denen das Verzeichniß seiner vielen Schriften folgt (S. 146—156). Den Schluß dieses Abschnitts bildet „Apologia, das ist eine Vertheidigungs- und Schutzschrift Georg Witzel's, worin angezeigt wird, wie er von der lutherischen Secte wiederum zu dem alten katholischen Glauben gekommen sey." (S. 156—184.) Schärfe, Klarheit, Faßlichkeit und solide Gelehrsamkeit sind unläugbare Vorzüge dieses stets denkwürdigen Dokuments.

Johannes Haner (1533) hatte sich der schweizerischen Abendmahlslehre zugewandt, kam aber bald zu

besserer Einsicht zurück, wie seine treffliche Schrift „Prophetia vetus et nova, hoc est, vera Scripturae interpretatio“ (Leipzig 1534) beweist, mit Schärfe und Würde das neue Dogma von der Rechtfertigung widerlegend, aus welcher Schrift nur ein kleiner Passus mitgetheilt wird. Gegen Ende des Jahres 1544 war er Prediger des Domstifts Bamberg.

Heinrich Loriti Glareanus (1534) nährte sich von Privatunterricht und war eifriger Anhänger der Humanisten. Aber schon 1524 giengen ihm die Augen auf, so daß er Basel verlassen mußte; er wurde Professor der Poesie in Freiburg im Breisgau, wo er 1563 starb. Außer einigen kleinen Citaten aus seinen Briefen wird nichts aus seiner Feder beigebracht.

Johann von Botzheim (1535) ward 1512 Domherr in Constanz [1]). Wir können seiner Rechtgläubigkeit nicht wohl zu nahe treten, wenn er auch sanguinische Hoffnungen auf die Reformation eine Zeit lang gesetzt hatte: konnte er sich doch offen darauf berufen (1524), daß er nach christlichem Glauben gelebt und nie etwas Lutherisches gelehrt oder geschrieben habe. Entschieden wandte er sich auch von Luther's Person ab, nachdem er dessen beispiellose Heftigkeit kennen gelernt hatte.

Ulrich Zasius (1535), als Jurist und Humanist berühmt, war eine Zeit lang für Luther begeistert, erkannte bald durch den zwischen diesem und Erasmus ausgebrochenen Streit den Rechts-Standpunkt, und gab dieser

1) Der Verfasser bemerkt mit Recht, daß Botzheim im Freiburger Kirchenlexikon irrig als Bolzheim aufgeführt werde (durch Versehen des Setzers); er selbst aber schreibt S. 202 zweimal Blozheim statt Botzheim.

Erkenntniß auch offenen Ausdruck. Faſt gleichzeitig waren Staupitz (1522), Wildenauer (1534), Strauß (1522) und Amerpach (1543). Staupitz wird mit wenigen Zeilen abgefertigt als der, der eine Reformation innerhalb der Kirche wünſchte, aber ſchon 1522 über Luther's Lehre ein ſehr verwerfendes Urtheil fällte. — Wildenauer erhielt als guter Freund Luther's 1518 die Predigerſtelle zu Zwickau, verwarf aber bald die ſchroffſten oder Hauptlehren Luther's. Sein Rücktritt wird in das Jahr 1534 geſetzt, und Auszüge aus ſeinem Buche: „Ein chriſtlicher Unterricht von der Gerechtigkeit des Glaubens und von den guten Werken" gegeben.

Jakob Strauß predigte 1521 das Lutherthum zu Hall im Innthal, wandte ſich 1525 davon ab und kehrte vor ſeinem Tode (vor 1534) zur Kirche zurück.

Vitus Amerpach, ein ausgezeichneter Humaniſt und Philoſoph, war mit manchen Koryphäen der Reformation in Berührung gekommen, fühlte ſich aber bald abgeſtoßen, ließ ſich vom Lutheranismus abſolviren und ſtarb ſtille als Profeſſor der Philoſophie in Ingolſtadt i. J. 1557.

Theobald Thamer (1549), ein ächter deutſcher Gelehrter ohne Weltkenntniß, hielt lange im reformirten Lager aus, doch mit ſteter Bekämpfung der Solafides-Lehre, ohne die volle Conſequenz zu ziehen. Wahrſcheinlich trat er i. J. 1553 oder 54 in Rom zur alten Kirche zurück und ſtarb als Profeſſor der Theologie in Freiburg i. B. am 10. Mai 1569. S. 260 das Verzeichniß ſeiner Schriften und von S. 261—278.

Johannes Naſus, nach ſeinem Uebertritte Franziscaner und Weihbiſchof von Brixen (1552). Dieſe Skizze iſt der Schrift entnommen: J. Naſus, von P. Johann B.

Schöpf, Prof. zu Botzen; Botzen 1860. Ein Aufenthalt in Nürnberg (1549—1550) hatte den 15jährigen Jungen mit dem Lutherthum in Berührung gebracht. Aber schon i. J. 1551 trat er freiwillig und mit großer Entschiedenheit wieder zurück, wurde Franziskaner (1553), machte tüchtige Studien und bekämpfte den Protestantismus rastlos auf der Kanzel und in Schriften. Im J. 1580 wurde er Weihbischof von Brixen. Eine würdige Probe seines Glaubens und Predigttalents ist gegeben in seiner „Predigt von der christlichen Kirche, was, wo, und wer sie sei, und woran man sie erkennen soll."

Friedrich Staphylus (1553) studirte v. 1535 in Wittenberg und genoß 9 Jahre Luther's und Melanchthon's Gunst. Die Osiander'schen Streitigkeiten weckten ein kathol. Bewußtsein in ihm, dem er nachhieng, und so legte er in Ingolstadt (1552) das kathol. Glaubensbekenntniß ab; ein für die Protestanten empfindlicher Verlust. Von seinem letzten Werke „Vom letzten und großen Abfall, so vor der Zukunft des Antichristi geschehen. Durch Dr. Friedrich Staphylus" sind Auszüge gegeben S. 345—355 und von S. 355—63: „die unreinen Geister, die aus Luther's Lehre hervorgegangen sind."

Martin Eisengrein (1555), von protest. Eltern in Stuttgart 1535 geboren, legte schon 1555 das kath. Glaubensbekenntniß ab. Er starb 1578. — Verzeichniß seiner Schriften und: „Eine christliche Predigt. Aus was Ursachen so viele Leute in vielen Landen vom Papstthum zum Lutherthum fallen. Und

Wie wir in diesen schweren Zeiten den Versuchungen des bösen Feindes Widerstand thun sollen."

Paceus oder Fried (Valentin Hartung) predigte

und lehrte lutherisch seit 1542 mit Eifer und Glück, bis er 1556 durch Card. Otto v. Truchseß, Bischof v. Augsburg, sich in die kathol. Kirche aufnehmen ließ, an welchen ein Brief Fried's schließlich beigebracht ist. (S. 417 lies posteritatis.)

Nicolaus Dûrand von Villegagron. Ein tapferer Malteserritter, den sein abenteuerlich Leben in's Calvinische Lager, sein gerader Sinn aber wieder daraus trieb, so daß er für die Katholiken Vorbild und Vertheidiger wurde, wofür drei Dokumente beigebracht werden.

Albrecht, Herzog von Brandenburg, erster Herzog von Preußen, ehemaliger Hochmeister des deutschen Ordens (1565). Seine Verirrung wie sein Sichwiederzurechtfinden, seine schwere Prüfungen und Standhaftigkeit sind hier kurz und gut geschildert, so mancher Punkt auch noch jetzt dunkel ist.

Florimond von Rämond, Parlamentsrath zu Bordeaux (1565). Als junger Mensch von seinem Lehrer zum Calvinismus verführt, ward er ein eifriger Bekenner und Vertheidiger der kathol. Lehre, da er Zeuge eines Wunders war. Aus seinem Hauptwerke „Ursprung, Fortschritte und Verfall der Ketzereien des XVI. Jahrh." werden sieben kurze, aber interessante Auszüge mitgetheilt.

Johann Jakob Rabus (1565) hatte die luther. Theologie studirt, keine Beruhigung gefunden und sich daher von den Jesuiten in Dillingen in die kath. Kirche aufnehmen lassen.

Jacobus Delechamps, Arzt und Naturforscher (1565). Von calvinischen Eltern geboren trat er zur Kirche als Arzt in Lyon zurück, wo er 1588 starb. Außer über Medicin und Botanik hat er nichts geschrieben.

Laurentius Albert (1566). Wahrscheinlich luther. Prediger, der 1566 zur kathol. Kirche zurücktrat. 1570 gab er in Ingolstadt theologisch tief durchdachte Thesen heraus, die unter 55 Nummern deutsch mitgetheilt werden; wohl nur im Auszuge.

Möge dieses Werk glücklich fortschreiten. Seine Hauptschwierigkeit dürfte im Verlaufe in der Bewältigung des wachsenden Stoffs bestehen und das: Est modus mit dem Ne quid nimis in's Auge zu fassen sein! Und nur zu dem Ende eine Bemerkung, die sich Jedem aufdrängen wird, der unsere Schrift mit dem Interesse liest, das sie verdient: jede Zeit bietet den Convertiten ihre besondern Gesichtspunkte und Motive zu ihrem Schritte, wie z. B. das 16. Jahrhundert in seinen dogmatischen Schwankungen von Seite der Reformatoren, in seiner Auflösung socialer Bande, seinem Verfalle der Schulen und Sitten u. s. w., wie das aus allen in diesem Bande citirten Rechtfertigungsschriften der zur Kirche Zurückgetretenen klar hervorgeht. Ein solcher gemeinsamer Standpunkt wird sich stets bemerklich machen. Wie wäre es, wenn er zum voraus dargelegt und nachher mit dem prägnantesten Ausdrucke der hervorragendsten Convertiten belegt würde? unbeschadet der eigenthümlichen Gründe und Gesichtspunkte, die der eine und andere sonst noch haben mag. Damit wäre Uebersichtlichkeit gewonnen und Wiederholungen vorgebeugt, dem Ganzen aber ein bestimmter Leitfaden gegeben, der vor Breite schützen würde.

4.

Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformbestrebungen im fünfzehnten Jahrhundert von **Theodor Stumpf**, Oberlehrer am Gymnasium zu Coblenz. Köln 1865. Druck und Verlag von J. P. Bachem. 8. 120 SS. Preis 42 kr.

Die correcte und edle Sprache, die gedrängte und doch so klare und sichere Darstellung, der Standpunkt frei von aller Einseitigkeit, Freimuth bei vollem katholischem Bewußtsein und der in der Geschichte wohl orientirte Geist dieser Schrift machen in Verbindung mit ihrem nie alternden Material ihre Lectüre ebenso angenehm als belehrend. Mit Spannung gelesen wird diese Broschüre nur zögernd aus der Hand gelegt, um nochmals durchblättert oder wohl zweimal gelesen zu werden. Scheint doch eben die Zeit abzulaufen, welche für Deutschland den Beweis geliefert, daß man großer Männer große Gedanken nicht ungestraft brach liegen lassen dürfe.

Die Schrift ohne Vorrede, Inhaltsangabe, Ueberschriften u. dergl. führt uns im Sturmschritte voran und durch die 7 nur mit römischen Ziffern bezeichnete Abschnitte, aber mit sachgemäßer Eintheilung des Stoffs. 1) Der erste dieser Abschnitte zieht eine treffende Parallele zwischen den zwei Landsleuten Nicolaus von Cues und Joseph Görres nebst kurzem Hinweis auf die neuere einschlägige Literatur über den berühmten Mann des 15. Jahrhunderts.

Der 2te Abschnitt führt uns in das Verständniß der kirchlichen und politischen Ideen des Cusaners ein, indem er kurz die Geschichte der großen Concilien jener Zeit, insbesondere des Concils von Basel, pragmatisch skizzirt.

Inhalt des 3ten Abschnitts ist: Drang zur Rückkehr zum Alten im 15. Jahrhundert. Nikolaus' großes Werk „Von der katholischen Eintracht"; der mystische Grundzug und die speculative Begründung, Zeit und Umstände, Kirche und Staat in diesem Systeme.

4) Die Stellung des Kaisers zur Kirche faßt Nicolaus von Cusa nicht ohne Beeinflussung der mittelalterlichen Idee auf, obgleich er die weltliche Gewalt des Kaisers unabhängig und durchgehends (primo et supremo) von der geistlichen Gewalt des Priesterthums unterscheidet, sie aber unmittelbar von Gott abhangen läßt, womit er sich in den entschiedensten Gegensatz zu den Vertheidigern der päpstlichen Allgewalt stellt. Wie Nicolaus die päpstliche Allgewalt bekämpft.

5) Reform des deutschen Reichs auf geschichtlicher Basis d. h. auf der klaren Erkenntniß der politischen Bedingungen, auf denen einst die Blüthe des alten Reichs ruhte, also historische Entwicklung der deutschen Reichsverfassung und Reichspolitik. — Einschneidende Wahrheiten sagt hier Nicolaus aus der Geschichte heraus sowohl der Curie als den Kaisern; ein höchst beachtenswerther Passus, den Hr. Stumpf mit der Bemerkung schließt: „Wünschenswerth wäre es aber gewesen, wenn Nicolaus, statt Blüthe und Verfall des Reiches unvermittelt einander gegenüber zu stellen, den Uebergängen, insbesondere denjenigen historischen Ereignissen, welche das Sinken der kaiserlichen Macht herbeiführten, größere Aufmerksamkeit zugewendet hätte. Die Nachsicht und Milde der Kaiser, der er die Schuld gibt, erklärt doch nur wenig; näher tritt er der Sache, wo er von der seit dem Investiturstreite so wesentlich veränderten Stellung der Bischöfe und den

Eingriffen der Curie in die Gerichtsbarkeit redet. Auf diesem Wege fortschreitend würde er zu einer tiefern Einsicht in die Gründe des Verfalls gelangt sein. Denn bekanntlich datirt das Sinken der kaiserlichen und das Steigen der Fürstenmacht vorzüglich von dem Zeitpunkte her, wo das Streben der Hohenstaufen, sich in Unteritalien und Sicilien eine Hausmacht zu gründen, die Kaiser den deutschen Angelegenheiten entfremdete und sie zugleich in jenen unseligen Streit mit den Päpsten verwickelte, der für beide Gewalten so verhängnißvoll geworden ist, der die eine den Fürsten, die andere schließlich den französischen Königen unterwarf. Indessen dem großen Manne, der eine neue Bahn gebrochen, kann es billig nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daß er dieselbe nicht vollkommen durchlaufen hat."

Der sechste Abschnitt bespricht die Reichs- und Kirchenreformplane Cusa's (patrimonium Petri, mathematisch construirte Kaiserwahl) und das Schicksal dieser Reformvorschläge. Der siebente endlich erörtert, warum Nicolaus auf die politischen Gedanken seines Jugendwerkes (kathol. Concordanz) später nie mehr zurück, ja zur völligen Umkehr der Ideen seiner katholischen Einheit gekommen. Auch wird jetzt seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl zu Brixen, sein Kampf mit Herzog Sigmund von Oesterreich und die Verirrungen auf beiden Seiten erörtert, alles mit großer Umsicht und Unpartheilichkeit, und wenn Andere, die sich mit Cusa beschäftigten, zu dem Resultat gelangten, daß derselbe in seinen früheren Jahren, von den Zeit- und Jugendideen fortgerissen, nicht ganz correkt gewesen, es aber später geworden sei, so geht im Unterschied hiezu aus den Darstellungen unseres Verfassers ziemlich deutlich her-

vor, daß Cuſa weder früher noch ſpäter ganz correkt, gewiß aber früher conſequenter geweſen ſei.

5.

Bibel und Natur. Vorleſungen über die moſaiſche Urgeſchichte und ihr Verhältniß zu den Ergebniſſen der Naturforſchung. Von Dr. **F. Heinrich Reuſch**, Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Bonn. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg, Herder'ſche Verlagshandlung 1866. SS. X. 496. Preis 2 fl. 48 kr.

Das Buch, das wir ſchon in der erſten Auflage mit großer Befriedigung aufgenommen [1]), hat ſeinen Weg gefunden.

Aus der Aufmerkſamkeit, die demſelben von den verſchiedenſten Seiten zugewendet wurde, und aus der raſchen Verbreitung, welche in ſo kurzer Zeit eine neue Auflage nöthig machte, conſtatiren ſich für uns zwei Thatſachen, die wir mit Freuden namhaft machen.

Fürs erſte nehmen wir das ſteigende Intereſſe wahr, womit die Theologen aller Richtungen diejenigen Studien begleiten, welche es auf Feſtſtellung des Grundverhältniſſes von Wiſſenſchaft und Glauben angelegt haben, und ganz ſpeziell die Reſultate der Naturwiſſenſchaft im rechten Sinn und Geiſt für die höheren Ziele der Theologie verwerthen. H. Reuſch giebt in dieſer neuen Auflage ein ausreichend vollſtändiges Verzeichniß der einſchlägigen Literatur, die zu einer reſpektabeln Mächtigkeit angewachſen iſt. Von den

---

1) Vgl. Quartalſchrift 1863, 4. H. S. 689 ff.

Schriften, welche allein ſeit dem Erſcheinen der erſten Auflage von „Bibel und Natur" veröffentlicht wurden, wollen wir nur die wichtigern nennen. Dieſe ſind von katholiſcher Seite: Pianciani, Cosmogonia naturale comparata col Genesi. Roma 1862. Deutinger, Renan und das Wunder. München 1864. Becker, Kirche und Naturforſchung. Mainz 1865. P. Boſizio, das Hexaemeron und die Geologie. Mainz 1865. Veith, die Anfänge der Menſchenwelt. Wien 1865. Hyrtl, die materialiſtiſche Weltanſchauung unſrer Zeit. Wien 1865. Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Teſtaments B. V. Münſter 1863. Von Proteſtanten: Keerl, die Einheit der bibliſchen Urgeſchichte und die Uebereinſtimmung des Schöpfungsberichtes mit den Naturverhältniſſen der Erde. Baſel 1863. Schultz, die Schöpfungsgeſchichte nach Naturwiſſenſchaft und Bibel. Gotha 1865. Abhandlungen von Zöckler in den Jahrbüchern für deutſche Theologie.

Was wir als zweite Thatſache hervorheben wollen, iſt nach unſerm Dafürhalten von ebenſo großer Wichtigkeit. Unter den verſchiedenen Richtungen der Theologen, welche ſich die Darſtellung des Verhältniſſes der Naturwiſſenſchaft zur Theologie zur Aufgabe gemacht haben, hat die von H. Reuſch vertretene bis jetzt allein Glück gehabt; wir werden uns ſchwerlich täuſchen, wenn wir behaupten, die Theologen haben im Großen und Ganzen für Reuſch entſchieden.

Ob die Vertreter der Naturforſchung davon Notiz nehmen werden, können wir einſtweilen dahin geſtellt ſein laſſen: jedenfalls iſt die hier vertretene Richtung die einzige, welche dieſelben vollſtändig zum Wort kommen läßt und ſie nicht mit unberechneten Forderungen zum voraus

abſtößt. Wenn wir eine ſolche Richtung von vorn herein ſchon günſtig anſehen, ſo liegt der Grund in den beſtehenden Verhältniſſen, die uns den Andersgläubigen und Andersdenkenden gegenüber eine billige Auseinanderſetzung als wünſchenswerth erſcheinen laſſen, wo immer wir uns verſichert halten können, daß wir in keinem Stücke das Intereſſe unſers Glaubens verletzen.

Und das eben finden wir in der vorliegenden Schrift; wenn ſich dieſelbe zudem durch ihre Gemeinverſtändlichkeit, Geradheit des Urtheils, Klarheit und Schönheit der Darſtellung auszeichnet, ſo ſind dies Vorzüge, durch welche der theologiſche Leſerkreis in ſeinem Urtheile gewiß nicht ſo faſt beſtochen, als befeſtigt worden iſt. Unter den Erweiterungen, welche die neue Auflage erfahren hat, ſind beſonders bemerkenswerth die ganz neu aufgenommenen drei letzten Vorträge über „die geologiſchen Berechnungen des Alters des Menſchengeſchlechtes.“

Selbſtverſtändlich aber beruht das Hauptgewicht des Buches auf der Erklärung des Sechstagewerks; und hier iſt die Auffaſſung des H. Reuſch, wie er ſelbſt S. 288 bemerkt, jetzt noch entſchiedener als in der erſten Auflage die ſog. concordiſtiſche; die beiden ihr gegenüberſtehenden, die für uns eine Bedeutung haben, ſind erſtlich die ideale Naturbetrachtung des Dr. Michelis, und ſodann die des P. Boſizio, welcher an der buchſtäblichen Auslegung feſthält und ſich gegen alle Zugeſtändniſſe an die Naturwiſſenſchaft aus dem Grunde reſervirt, weil der letztern objektive Richtigkeit und wohlbegründete Reſultate mangeln.

Es ließ ſich erwarten, daß H. Reuſch ſich der Aufgabe nicht entzog, alle neuern Beſtrebungen und Reſultate auf dem einmal betretenen Gebiete mit Sorgfalt zu berück-

ſichtigen und alle Winke zu benützen, die für ſeinen Zweck fruchtbar werden konnten. Eines aber hätten wir doch noch gewünſcht, das iſt eine einläßliche Beſprechung der idealen Naturbetrachtung des Dr. Michelis. Wir nehmen hier keinen Anſtand zu behaupten, dieſe Auffaſſung ſei größerer Beachtung werth, als ſie bisher gefunden; vor Allem würden wir es für einen großen Gewinn anſehen, wenn ein Schriftſteller von klarem Denken, wie wirs an H. Reuſch rühmen, es verſuchen wollte, die Grundgedanken Michelis' aus deſſen mehr als ſchwerfälliger Sprache in die Form gemeinverſtändlichen Vortrages zu überſetzen, um zu erfahren, ob dieſelben, wenn ſie aus dem Dunkel des philoſophiſchen Myſterium in lebendiger Geſtalt ans Tageslicht treten, ſich annehmbar präſentiren. Zu unſerm Bedauern hat H. Reuſch, obgleich es an Aufforderung dazu nicht gefehlt hat, dies nicht verſucht und zwar, wie er in der Vorrede (S. X) ſagt: „nicht etwa, um nicht zu neuen Inſulten Anlaß zu bieten, ſondern weil ich auch jetzt noch nicht ſicher bin, Michelis richtig verſtanden zu haben."

Die hier gerügte Schwierigkeit, mit Dr. Michelis ſich auseinanderzuſetzen, hat nicht wenig beigetragen zu dem Mißverſtändniß, als ob zwiſchen der idealen Naturbetrachtung und dem Standpunkt des Reuſch, Boſizio u. A. ein principieller Widerſtreit an und für ſich beſtünde. Hat ja doch Boſizio ſelbſt, welcher den Uebergang von der eigentlichen zur idealen Auslegung einen salto mortale nennt[1]), nachgewieſen, daß der h. Auguſtin neben der idealen

1) Das Hexaemeron ꝛc. S. 190.

Auffassung doch noch die in der Genesis erzählte Ordnung für die wahre Ordnung halte [1]).

Die ideale Auffassung gehört der Philosophie an und beginnt da, wo die positive, exakte Wissenschaft endet. Die Naturforschung bringt es nicht zur Erklärung der letzten Gründe der Erscheinungen; sie beschäftigt sich mit den Phänomenen, die sie auf gewisse Grundstoffe und Grundkräfte zurückführt. Der Materialismus, der sich hier anknüpft, gehört nicht der Naturforschung, sondern der Philosophie an; und wenn ihm gegenüber die ideale Richtung auftritt, wenn sie jenseits der Erscheinungen die bewegende Ursache sucht und an die Stelle der „Kräfte", mit denen die Naturforschung zum Aufbaue ihrer Hypothesen sich behelfen muß, den „Geist" als das belebende und bewegende Princip der Materie setzt, so leuchtet uns das wohl ein. Aber das ist nur eine Seite der idealen Naturbetrachtung.

Ganz verschieden davon ist die Frage, ob die Philosophie sich auf der empirischen Forschung aufbaue, oder ob der Naturforscher die Naturphilosophie zu seinem Ausgangspunkt nehmen müsse. Wir geben gerne zu, daß eine philosophische Durchbildung demjenigen fast unerläßlich ist, welcher methodisch forschen, welcher in dem versiegelten Buche der Schöpfung richtig lesen will. Es ist nun aber bekannt, wie sehr es unserm ganzen Zeitgeist widerstrebt und wie sehr man es als einen Mangel der frühern Wissenschaft tadelt, daß man zuerst das Gebäude der Natur

1) De Genesi ad lit. lib. IV. cap. 34: Quia et haec scriptura, quae per memoratos dies narrat opera Dei, et illa, quae simul eum dicit fecisse omnia, verax est, et utraque una est, quia uno Spiritu veritatis inspirante conscripta est.

nach philoſophiſchen Vorausſetzungen conſtruirt und die Empirie unter dem Prisma der Philoſophie betrachtet. Nehmen wir aber an, wir ſeien wirklich im Beſitze der wahren Philoſophie, wäre dann das letztere Verfahren nicht ganz das richtige, ja bei der Trüglichkeit aller menſchlichen Beobachtung, Darſtellung u. ſ. w., bei dem geringen Umfange unſers Erfahrungswiſſens das allein richtige? Müßte die wahre Philoſophie nicht Richtſchnur für die Beobachtung werden?

Die ganze Schwierigkeit liegt alſo darin, die wahre Philoſophie zu finden; aber nur für die Nichtgläubigen; uns ſelbſt iſt die wahre Philoſophie in der Offenbarung gegeben und geſichert; ſie giebt uns, richtig verſtanden, den Maßſtab zur Beurtheilung aller Dinge in die Hand.

Dieſer Standpunkt hat ſeine hohe Berechtigung; aber wir müſſen bemerken, daß er an und für ſich noch nicht geeignet iſt, das entgegengeſetzte Verfahren als unmöglich oder die katholiſchen Intereſſen verletzend erſcheinen zu laſſen. Es ſoll hier nur noch daran erinnert werden, daß das Verfahren, wie Dr. Michelis es fordert, nur für diejenigen, die ſeinen kirchlich gläubigen Standpunkt theilen, überzeugende Kraft haben kann, und den Außenſtehenden nur ſo weit gilt, als ſeine Beweiſe reichen.

Wir haben aber damit das ſpezifiſch Eigenthümliche von Michelis' Richtung noch nicht berührt. Dieſes liegt nämlich in der von ihm behaupteten Bedeutung der Geiſteswelt für die Ausgeſtaltung der natürlichen Dinge, näherhin des Geiſterfalls auf die jetzige Geſtaltung der Natur, und trifft ſomit zuſammen mit ähnlichen Gedanken von Böhme, Schlegel, Delitſch u. A.; wie wir früher im Anſchluſſe an Reuſch bemerkt haben. Michelis hat darüber

bemerkt, daß die Anſchauungen der genannten Männer mit der ſeinigen nicht mehr mit einander gemein haben, als die indiſche Trimuti mit dem Dogma von der Dreieinigkeit [1]).

Wir thun beiden Anſichten wohl mehr Ehre an, wenn wir ſagen, jene verhalte ſich zu dieſer, wie die Vorſtellung zum Begriff. Das iſt in der That das einzige, was Michelis voraus hat, es iſt der philoſophiſche Gedanke, welcher die mehr oder weniger ſinnlichen und phantaſtiſchen Vorſtellungen durchbricht. Man mag die Beziehungen der Geiſterwelt zur Sinnenwelt, des Geiſterfalls zur Natur darſtellen und vorſtellen, wie immer man will, idealer iſt es noch von Keinem geſchehen, als von Michelis. Aber die Frage iſt, ob unter der begrifflichen Faſſung nicht dasjenige verloren geht, was an der Vorſtellung das Wahre iſt; mit andern Worten, ob mit der Form der Vorſtellung nicht auch die Subſtanz aufgegeben werde, ſo daß der Begriff etwas ganz anderes bietet, als die Vorſtellung. Wäre dies der Fall, ſo könnte man ſich mit dieſem Begriffe nicht mehr auf die in der Offenbarung liegenden Anhaltspunkte beziehen.

Es kann bei dieſer gelegentlichen Erwähnung unſre Abſicht nicht ſein, dieſe Unterſuchung hier ſelbſt zu führen, wir wollten nur auf den Punkt aufmerkſam machen, der eine Prüfung erheiſchte, und auf die Fragen, welche an die „ideale Naturbetrachtung" geſtellt werden müßten. Uns ſcheint es nämlich fraglich, ob die Ausführungen, welche Michelis über die Geiſteswelt im Gegenſatz und im Verhältniß zur jetzigen Geſtaltung der materiellen Welt, ſowie

1) Natur und Offenbarung. X. S. 46.

über die Verbindung zwiſchen Geiſt und Materie im Menſchen giebt, demjenigen vollſtändig adäquat ſeien, was die Theologie über das Weſen der Engel, ihren Unterſchied vom menſchlichen Geiſte und ihr Verhältniß zur Menſchheit und zur Sinnenwelt lehrt; und ebenſo wünſchten wir zu erfahren, ob eine Durchführung der Reſtitutionstheorie in Michelis' Sinne nicht die theologiſchen Anſchauungen von dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen weſentlich beeinträchtigen müſſe, inſoferne nach ihr, was wir Natur nennen, nicht ſchlechthin mehr Natur, ſondern Abfall von der göttlichen Schöpfungsidee, und was wir übernatürliche Offenbarung nennen, nur die Wiederinſtandſetzung und Wiederbringung des urſprünglichen göttlichen Weltplanes wäre.

So lange dieſe und ähnliche Fragen nicht zur vollen Klarheit gebracht und gelöst ſind — und wenige Leſer der betreffenden Abhandlungen in „Natur und Offenbarung“ werden wohl über dieſe Schwierigkeiten hinweggekommen ſein — ſind die Vorträge des H. Reuſch, die wir hiemit wiederholt empfehlen, das Verſtändigſte und Beſte, was wir derzeit in dieſem Gebiete der Wiſſenſchaft beſitzen.

Repetent Linſenmann.

Inhaltsverzeichniß

des

achtundvierzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Zur kirchlichen Geschichte des XIV. Jahrhunderts. Schwab. .	3
Zur Geschichte der Aufhebung des Templerordens. Hefele. .	56
Studien über Synesios von Kyrene. (Schluß.) Kraus. . .	85
Analecta syriaca. Schönfelder.	179
Die Ordnung Abia in Beziehung auf die Bestimmung des wahren Geburtsdatums Jesu. Stawars.	201
Ueber die Lesart »ad cancellos« in den Pönitentialbüchern. Lutolf.	226
Jakobus von Jüterbogk, ein deutscher Theologe des fünfzehnten Jahrhunderts. Kellner.	315
Praxeas und Kallistus. Reiser.	349
Die Restitution der Colonna's i. J. 1304. Hefele. . . .	405
Ueber den Jehovaengel des Alten Testaments. Rohling. . .	415
— — (Schluß.)	527
Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt. Ein Beitrag zur Charakteristik der vortridentinischen Theologie. Linsenmann.	571
Zur Geschichte des 14. Jahrhunderts. Greil.	645

II. Recensionen.

Aschbach, Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Hefele.	653
Becker, Das Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts. Hefele. . . .	258

Seite

Blampignon, De sancto Cypriano et de primaeva carthaginensi Ecclesia. Peters. 262
Bosizio, Das Hexaëmeron und die Geologie. Probst. . 130
Dupanloup, Der General des hl. Stuhles. 294
Ehrlich, Apologetische Ergänzungen zur Fundamental-Theologie. Zukrigl. 158
Field, Otium Norvicense. Bickell. 650
Freppel, Saint Cyprien et l'église d'Afrique au IIIe siècle. Peters. 262
de Gobineau, Traité des écritures cunéiformes. . . 147
Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Kraus. 479
Hipler, Meister Johannes Marienwerder. 296
Holzwarth, Der Abfall der Niederlande. Linsenmann. 514
Janssen, Zur Genesis der ersten Theilung Polens. . . 291
Magnan, Histoire d'Urbain V. et de son siècle. Hefele. 459
Räß, Die Convertiten seit der Reformation. 661
Reusch, Bibel und Natur. Linsenmann. 675
Schmitt, Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Reiser. 281
Schultz, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Probst. 269
Schumacher, Die Stebinger. Hefele. 174
Stumpf, Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues. . . 672
Vilmar, Abulfathi annales samaritani. Bickell. . . . 231
Weickum, Das heilige Meßopfer. Peters. 153
Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament. . . .
— The departure of my Lady Mary from this life. . . . . } Bickell. 465
— An ancient Syrian Martyrology. . . . . } . . . 466

III. Nekrolog.

Mack, Dr. Johann Baptist Hirscher. 298

IV. Literarischer Anzeiger.

Nro. 1. und 2. am Ende des ersten und zweiten Heftes.